

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
ÁREA DE SALUD, CONOCIMIENTO MÉDICO Y SOCIEDAD
LÍNEA DE SALUD MENTAL, CONFLICTO Y VIOLENCIA

Proyecto de Investigación:

**ENTRE BÁRBAROS Y LOCOS: CONVERGENCIAS CONCEPTUALES
ENTRE LA LOCURA Y LA ALTERIDAD EN LA OBRA DE JUAN DE
CASTELLANOS**

Presentado por:

ESTEBAN HERNANDO ESTUPIÑÁN MUÑOZ
TESIS DE GRADO

Tutores:

CLAUDIA PLATARRUEDA
CARLOS MOLINA
JOSÉ ZAPATA

Bogotá, septiembre de 2017

Agradecimientos

Me gustaría reconocer a todas esas personas que, con un café y una pequeña charla, abrieron la perspectiva y me guiaron a indagar por caminos que no había contemplado para el desarrollo de este trabajo. Pero, sobre todo el reconocimiento particular a algunos amigos y compañeros que en más de una ocasión se sentaron a leer mi trabajo y con toda la fuerza que necesitaba fueron críticos y consejeros; a ustedes: *Sara Jaramillo, Valeria Salgado, Jairo Jattin, Daniela Baquero y Natalia Montenegro*, les agradezco profundamente por guiarme y apoyarme.

También, agradezco a mis padres, mi hermana y mis abuelos: *Ana María Estupiñán, Dionelly Muñoz, Luis Hernando Estupiñán, Etelvina Marín y Alfonso Muñoz*. Fueron ellos los que me enseñaron sobre la vida, forjando gran parte de lo que soy hoy. Gracias a ellos escogí hacer de este camino mi vida, y por ellos me encuentro culminando una parte importante de mi proceso.

Por último, le agradezco a mis profesores, quienes lograron darle sentido a este camino, mostrando las posibilidades de la antropología y sus campos de acción. Especialmente le agradezco a *Claudia Platarrueda y Carlos Molina*, quienes, como mis tutores se vieron interesados por lo que podía producir desde el inicio del camino como investigador. A ellos les agradezco por la paciencia, el acompañamiento y el apoyo que me dieron en este proceso.

Contenido

INTRODUCCIÓN	4
LA NUEVA GRANADA DESDE LA VIDA DE JUAN DE CASTELLANOS	11
1.1 Juan de Castellanos y el establecimiento de un modelo en la Nueva Granada	11
1.1.1 Bases para comprender la Conquista	13
1.1.2 Establecimiento colonial: Encomienda y disposiciones para el poblamiento	17
1.2 El problema de la diferencia: Las posibilidades de existencia de indígenas entre la Conquista y la Colonia	23
1.2.1 Discursos que legitiman la conquista y validan la colonia a partir de las relaciones con esos “otros”	24
1.2.2 La crónica como una forma de discurso, contenedora de relatos (y prácticas) sobre las diferencias entre indios y españoles	29
LOCURA Y COLONIA: LOS SENTIDOS DE LA LOCURA EN LA OBRA DE JUAN DE CASTELLANOS	32
2.1 El mundo de la locura	33
2.1.1 Médicos cristianos al encuentro de la enfermedad	33
2.1.2 La locura más allá de las instituciones	40
2.2 La locura en Juan de Castellanos	47
2.2.1 Elegías de varones Ilustres de Indias; un acto de locura en sí mismo	47
2.2.2 Varones Ilustres y buen gobierno	50
2.2.3 Con la furia que se produce en el furor de la batalla	56
2.2.4 Codiciosos en búsqueda de aventura, encontrando desventura	66
2.2.4.1 Locura y materialidad.	72
2.2.5 Cómo entender la locura en Juan de Castellanos	74
3.1 La Escuela de Salamanca y la pregunta por la alteridad	78
3.1.1 Las implicaciones de ser bárbaro	79
3.1.2 El problema de la naturaleza de los indios	83
3.1.3 Esquema de civilización a través de los ojos de José de Acosta	92
3.2 El bárbaro a través de los ojos de Juan de Castellanos.	98
3.2.1 Juan de Castellanos en tierras “salvajes”	98
3.3 Bárbaros y locos	103
3.3.1 Puntos de convergencia	104
REFLEXIONES FINALES	109
BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA	114

INTRODUCCIÓN

Esta investigación surge de la curiosidad por la locura, un concepto que, en lo que he visto, es usado para definir todos esos comportamientos “anormales” dentro de la sociedad. Personalmente y a lo largo de mi vida me he encontrado con la locura en múltiples formas y con un sin fin de significados; tal ha sido la influencia que ha tenido esa categoría que me llevó a repensar su lugar en las relaciones que vivo día a día. Esos mismos cuestionamientos me llevaron a replantear la definición de lo que significa “estar loco”, y para ello decidí enfocarme en un período histórico que diera cuenta de ciertos “principios” de relación en los que la locura pudiera existir, respondiendo a esa precisa curiosidad conceptual.

La necesidad de precisar en un período histórico permite que al concepto se le otorgue ciertas cualidades que puede dar solamente desde el contexto. Entre todos los períodos históricos hay uno que me llama mucho el interés por la dificultad analítica que presenta: La Conquista y la Colonia, que son momentos claves para la historia del mundo, marcan la ruptura con una Europa Medieval y permiten la transformación misma del mundo. En este proceso hay una pregunta constante por la definición del “otro”, ya que aparecen sujetos completamente nuevos que no corresponden necesariamente al imaginario europeo de aquel que se encuentra fuera de los límites de la sociedad o civilización. Entender la conquista y la colonia como momentos cruciales entrelazados a procesos de encuentros y conflictos de apropiación y resistencia, abre la posibilidad de repensar locura como un concepto que igual toma múltiples significaciones y lugares, el cual se va adecuando a las necesidades y dificultades generadas por las condiciones coyunturales.

Locura se abre entonces como el eje que escogí para hacer la lectura de las relaciones entabladas en la Conquista y los inicios de la Colonia. Ahora bien, dicho momento se encuentra bajo el paradigma de la pregunta por el otro, crucial y necesaria para pensar (desde la posición hispánica) el nivel de inclusión que deben tener los indígenas en el desarrollo de un imperio como el que intentó ejecutar la Corona española desde el siglo XVI.

De este período se reconocen una alta variedad de fuentes que permiten un acercamiento a las ideas que en el momento se pueden construir sobre la locura; son las crónicas escritas por los españoles las que intentan describir y explicar el Nuevo Mundo; ya que tienen un valor especial en tanto logran comunicar más allá de las descripciones, los deseos y las tensiones que se viven en el momento. Considero que las crónicas son textos bastante complejos que tienen la pretensión de contener todo un mundo, y en él, las experiencias de asombro que surgen; creando, usando y reflexionando sobre nuevas y viejas categorías del imaginario europeo, que permiten que el Nuevo Mundo pueda existir (tanto locura como barbarie hacen parte de esas categorías que vienen del imaginario español y son usadas para leer al Nuevo Mundo). Los cronistas se convierten entonces en sujetos dotados con el poder en su pluma para que a través de sus trazos se le dé sentido al Nuevo Mundo y al lugar que cada castellano y/o cristiano tiene dentro de este. Por tales motivos, la forma de acercamiento a los conceptos planteados en dicho momento es a partir de este tipo de relatos.

Existe una obra en especial que se muestra, desde su dedicatoria al Rey, en relación a un acto de locura de forma consciente por su autor; *Elegías de Varones ilustres de Indias* de Don Juan de Castellanos (1997) empieza diciéndole a Felipe II que:

Entre las cosas notables, que autores antiguos nos dejaron escritas, hicieron memoria de aquella gran locura de Corebo, cuya cuenta, no estendiéndose a mas número de hasta cinco presumia contar las ondas del mar y las arenas de sus riberas; y desta misma podría yo ser aora redarguido [...] (Castellanos.1997. P. 1)¹

La entrada a las *Elegías de Varones ilustres de Indias* como un acto posible de locura en sí mismo, condiciona la forma en que puede ser leída la obra. Desde el inicio surge la locura como una clave de lectura, haciendo que Castellanos reconozca que al presentar en las *Elegías* la historia desde Colón y sus primeros viajes al Nuevo Mundo hasta sus días en Tunja, valorando el actuar de gran cantidad de varones ilustres en una narrativa diferente; se genere respuestas variadas entre sus críticos, siendo la

¹ En el segundo capítulo se analiza el significado de esta cita

locura una clave para emprender el titánico y novedoso esfuerzo que se muestra en la obra. La obra en sí es una apuesta por algo nuevo, distinto a lo que sus pares cronistas han hecho, llega a romper esquemas del cómo se deben escribir y mostrar las cosas; permitiéndole acercarse a la empresa casi imposible de Corebo. Locura no sólo surge como un elemento real y posible en el marco contextual de Castellanos, sino también como un primer punto de comparación que lo coloca directamente en una forma de cómo puede ser entendido. Estas posturas permiten que locura sea usado como una clave de lectura muy interesante y llamativa en la que se puede articular Juan de Castellanos, su obra y el mundo que posibilita la existencia de locura/loco.

Reconozco, también, que otro factor llamativo de esta obra en particular radica en que se ha convertido en un pilar de las crónicas producidas en la Nueva Granada, siendo uno de los primeros referentes del humanismo ibérico en las Indias Occidentales. *Elegías de varones ilustres de Indias* es una muestra diferente en la construcción de una narrativa que intenta dar cuenta de los procesos ocurridos en los tiempos de conquista y colonia. Cómo será de diferente esta obra que su autor, Juan de Castellanos, es consciente que una de las primeras críticas que le van a dar, implica concebir dicha empresa como un acto de locura en sí mismo. El hecho que *Elegías de varones ilustres de Indias* sea una obra que maneja su narrativa en prosa (siendo diferente a las demás) y que aparezca la locura enunciada en los primeros renglones como una posibilidad, hace que la pregunta por las relaciones que se establecen dentro de la obra sea pensada de tal manera que se pueda dar cuenta también del mundo que la rodea.

La locura se convierte, entonces, desde la perspectiva planteada, en una de las formas como pueden ser pensadas estas relaciones de encuentros con el “otro”, las cuales pueden ser situadas y analizadas en la obra de Juan de Castellanos (1997). Al comprender las formas en que su enunciación se articula a las lógicas que se dan en tiempos de la conquista como de la incipiente colonia.

Hablo de la locura como una categoría polisemántica ya que -como se demostrará en el segundo capítulo- existe un gran número de relaciones que le dan significados diferentes a la locura, cada uno respondiendo al contexto de la situación. La intención

es lograr articular cada forma significativa de la locura con categorías emergentes que den cuenta, en forma más específica, de momentos más detallados tanto de la conquista como de la colonia.

Hasta el momento se ha logrado esclarecer la dimensión histórica del presente trabajo, lo que conlleva a la necesidad de una propuesta metodológica que dé cuenta de ciertos referentes culturales y contextuales que se expresan durante la Conquista y los inicios de la Colonia, para comprender la significación que se le da a los dos conceptos centrales de este trabajo: Locura y barbarismo. Implicó un reto particular plantear una metodología desde esta perspectiva histórico-antropológica debido a que, como mencionan De la Rosa y Dieste (2015), los autores clásicos que han logrado construir su teoría desde esta perspectiva no han tenido intención de construir un modelo teórico (P. 11), resistiendo así en muchos casos a diseñar un método propio (P. 5), para rescatar la posibilidad de la etnografía en la improvisación de un diseño que se pone sobre la marcha y responde a las necesidades de las fuentes y del contexto.

Por tal motivo, me inspiré en la etnografía histórica, pensada en la perspectiva de Darton (2000), como forma de acercamiento a Juan de Castellanos y a las *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Dartón, al igual que muchos autores no deja ver la ruta metodológica sobre la cual se construyó su obra, pero propone un acercamiento a la lectura de fuentes y al modo como deben ser organizadas en una estructura narrativa. Al preguntarse por la producción de cuentos, desentraña una serie de relaciones que se entablan en la producción y reproducción de los mismos, dando cuenta no solo del texto en sí y de las interpretaciones sobre las que estos puedan generar, sino de la importancia que el cuento tiene en su momento, lo que le permite evidenciar una serie de relaciones sociales que posibilitan el encuentro de características generales.

Esta inspiración me permite indagar en la producción de la crónica (bajo su contexto) para desentrañar una serie de relaciones que se entablan en la producción y reproducción de la misma. La lectura en esta clave permite ir más allá del texto en sí mismo y las interpretaciones sobre el discurso que se usa dentro de este; teniendo como fin rescatar la importancia que tiene *Elegías de Varones Ilustres de Indias* en su momento y cómo se genera una serie de relaciones sociales que posibilitan el

encuentro de características generales (en este caso enfocado a la locura y la alteridad).

Es de resaltar el valor de esta forma de hacer etnografía ya que permite producir un acercamiento particular a las fuentes que parta de las necesidades que las fuentes mismas planteen. En este caso se trata de una propuesta inicial de sistematización que permite establecer progresivamente las relaciones emergentes entre las categorías y el encuentro con Juan de Castellanos, narrador en el acercamiento al mundo colonial temprano.

Entonces, planteo el ya mencionado referente metodológico para comprender, en la obra de Juan de Castellanos, los sentidos múltiples y emergentes que puede tener la locura como categoría polisemántica y las relaciones que pueden establecerse con otras categorías ligadas al contexto y/o al encuentro entre colectividades. La indagación tiene el fin de entender no sólo el discurso que en el momento se entabló, sino poder llevar el análisis más allá del discurso y abrir la posibilidad a una reflexión sobre encuentros, relaciones y prácticas sociales concretas.

En el desarrollo técnico se logró organizar la información a partir de fragmentos del texto que hablaran directamente de la locura, intentando organizar la información según varios ejes: Descripción del fragmento, Conceptualización de lo que narra Castellanos e interpretación; el resultado fue una serie de categorías emergentes que le daban lugar y sentido a la locura en el momento. Pero, vale destacar que la ejecución técnica tuvo algunos problemas debido a la cantidad de información rescatada del texto. Llegaban a ser tantos los fragmentos que se hacía complicado hacerlos hablar a todos en el texto, por lo que tomé la decisión de resaltar y mostrar los que a mi parecer llegan a ser más dicientes sobre las categorías emergentes. Muchas veces las citas llevaban a la misma categoría, por lo que la elección de las más dicientes tiene que ver con las implicaciones que ocurren dentro del mismo texto, por lo que la elección se hizo según las que tuvieran más impacto y lograrán recoger muchos de los puntos que se había visto en relación con otros fragmentos similares. La forma en que se extrajeron las categorías fue la siguiente:

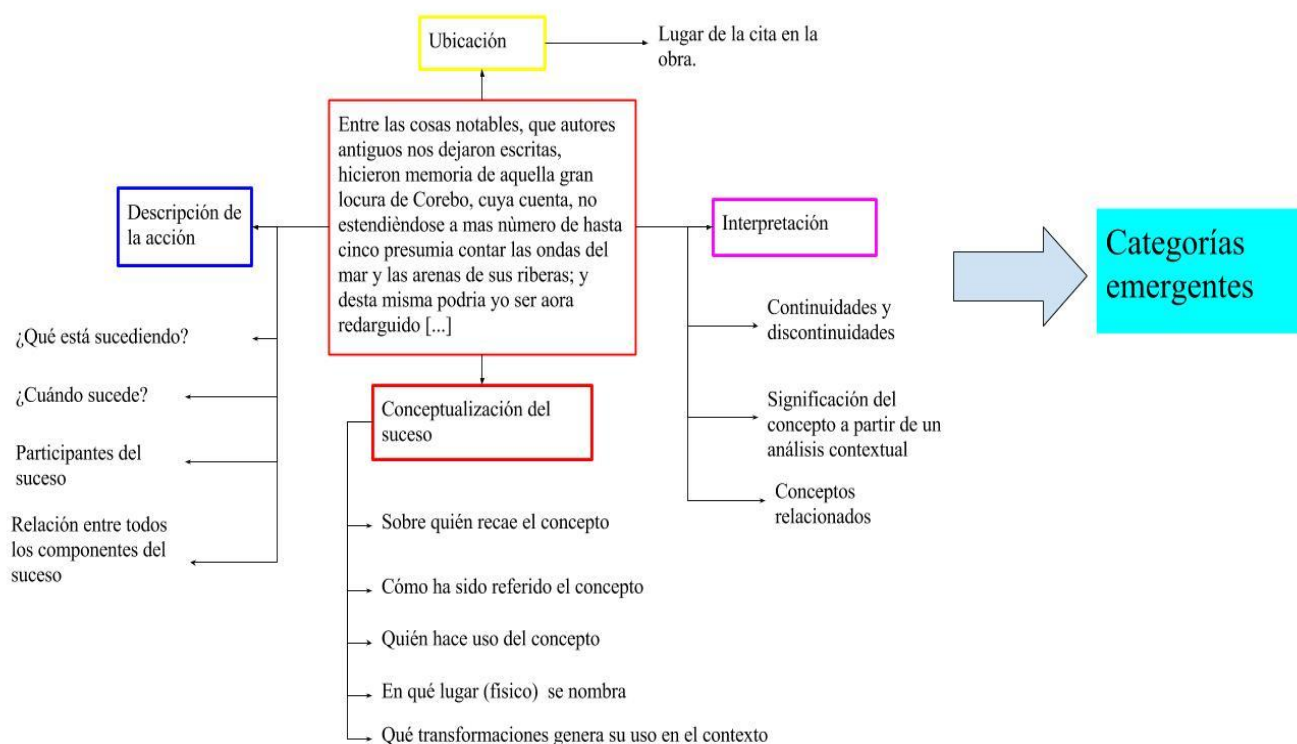


Figura 1: Esquema de la ruta metodológica

Para cumplir el objetivo de comprender, en la obra de Juan de Castellanos, los sentidos múltiples y emergentes que puede tener la locura como categoría polisemántica y las relaciones que pueden establecerse con otras categorías ligadas al contexto y/o al encuentro entre colectividades; el trabajo se logró dividir en tres partes o capítulos, cada una de ellas dando sentido a los elementos claves que permiten el entrecruzamiento de los diferentes conceptos.

En el primer capítulo se analiza la vida y obra de Juan de Castellanos articulada a las pretensiones y tensiones del momento que está viviendo, y como su ejercicio logra salir del autor mismo para permitir leer la Conquista y la Colonia; además de dar cuenta, desde una perspectiva histórica, el lugar que tiene la “alteridad” como concepto clave para articularse así a los sentidos que en relación a la obra se le dan.

El segundo capítulo inicia con la contextualización y los lugares que, para el momento, se pueden articular a la locura, con el fin de entender bajo qué marco contextual y conceptual se encuentra definida esta. Posteriormente se muestran los lugares y las significaciones que se lograron establecer de la locura a partir de la lectura de *Elegías*

de Varones Ilustres de Indias, articulados, por bibliografía de segunda mano, a aspectos generales tanto de la Conquista como de los inicios de la Colonia y del desarrollo del concepto mismo; con el fin de desentrañar la lógica en que locura funciona y se significa para darle sentido a estos lugares.

Por último, en el tercer capítulo se presentan las discusiones que en el momento se realizaron sobre la alteridad, rescatando el lugar que tiene la Escuela de Salamanca como productora en la teorización del indígena americano. Posterior, el lugar que muestra Juan de Castellanos en dichas discusiones y cómo se articulan los puntos de encuentro entre la alteridad y la locura para así generar unas reflexiones finales sobre el sentido de plantear tal entrecruzamiento entre categorías.

LA NUEVA GRANADA DESDE LA VIDA DE JUAN DE CASTELLANOS

Para comprender a Juan de Castellanos en toda su complejidad es necesario iniciar entendiendo las lógicas, instituciones y procesos que se dieron durante el momento en que el beneficiado de Tunja vivió y se estableció en la Nueva Granada; resaltando algunos momentos claves sobre procesos que anteceden a la vida y obra del ilustre religioso, debido a la importancia que tienen al ser narrados en las *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Para comprender las relaciones propuestas es fundamental analizar el papel del Imperio español y de la Iglesia como los ejes centrales capaces de impulsar la expansión de un modelo metropolitano, sin el cual no se pueden entender las formas de manejo y administración de las Indias Occidentales.

Posteriormente será necesario comprender cómo en dicho momento se entablan discursos para legitimar el modelo metropolitano y las prácticas que se asocian a su funcionamiento, siendo diciente el papel de los cronistas en la legitimación a partir de discursos que permiten la consolidación del modelo; surgiendo conceptos problemáticos como el de bárbaro y la cuestión de ¿qué hacer con el otro indígena para que se articule como súbdito a los intereses de la Corona? Juan De Castellanos aparece en cada uno de estos tópicos mostrando, tanto en su biografía como en su obra, el lugar y las posiciones que tiene frente a la iglesia, a su Rey y a las prácticas establecidas para el funcionamiento del modelo colonial y a los comportamientos de sus compañeros e indígenas.

1.1 Juan de Castellanos y el establecimiento de un modelo en la Nueva Granada

Para comprender las lógicas que subyacen a Juan de Castellanos y al período en el que a él le tocó vivir, es necesario partir del contexto, con el fin de dar cuenta del momento en el que se desarrolla la vida y obra del autor tanto en tiempo como en espacio, haciendo énfasis en los deseos y/o los propósitos existentes en las campañas conquistadoras y colonizadoras. Acompañando los propósitos existentes, es central comprender la institucionalidad que se establece y cómo esta es transversal

a todas las dimensiones sociales, influyendo sobre la locura y la alteridad. Para este propósito considero muy válido hacer uso de mapas que permitan situar al lector en el territorio.

Juan de Castellanos nació en Alanís de Andalucía hacia el año 1522; fue educado por el cura Miguel de Heredia en Sevilla. Miguel de Heredia tomó a Juan de Castellanos como su pupilo y le enseñó gramática, latín, oratoria y preceptiva literaria (Ospina, 2014. Pp. 14-15). La formación que tuvo en Sevilla hizo de Castellanos un hombre letrado, capaz de interesarse por las letras tanto antiguas como por los relatos narrados de sus propios compañeros. En la biografía que hace el ilustrado Miguel Antonio Caro (1789) de Juan de Castellanos, se muestra como el beneficiado de Tunja, aunque era un hombre letrado, no tenía la formación que sí tenían otros cronistas como Oviedo, quien llega a estudiar en Italia y ser influenciados por el renacimiento italiano antes de viajar a América. Un punto importante de los primeros años de Castellanos es su formación en Sevilla, ya que se convierte en el lugar de tránsito y conexión de la metrópoli con las periferias imperiales, además de ser el lugar de encuentro de los marineros que acudían con noticias sobre la prosperidad de nuevos encuentros (Rodríguez, 2012. P. 323), dando el contexto que le permite a Castellanos dotarse de ciertos conocimientos especiales.

Juan de Castellanos llega a América hacia 1539; dura recorriendo, conquistando, conociendo y viviendo este “Nuevo Mundo” por más de 60 años (Ver figura 2 para entender la ruta de Castellanos). Cuando llega, se ha logrado consolidar en parte de las Indias Occidentales una empresa basada en el reconocimiento de la geografía de los nuevos descubrimientos y el establecimiento de la institucionalidad de la Corona en la región. Pero es, mientras vive en las Indias Occidentales, principalmente lo que dura en la Nueva Granada (1550-1600), que logra observar como dicha empresa se expande, estableciendo lo que posteriormente será reconocido por la historiografía como “la Colonia”; con toda la institucionalidad requerida para el “funcionamiento” de las Indias Occidentales como territorios imperiales.



Figura 2: Rutas de los viajes de Juan de Castellanos 1522-1607² (Ospina, 1999. P. 29)

Aunque Castellanos no está en el proceso de nuevos descubrimientos, se enfrenta a un reto que su momento le impone. Más allá de darle sentido a lo que está viendo, se encuentra en la posición de hacer heroica y legítima la propuesta metropolitana española que se empieza a dar a través de la institucionalización de los nuevos territorios adscritos a la corona, partiendo de los nuevos descubrimientos hasta el momento en que él vive y viaja por los nuevos territorios. Es para destacar como *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, por su antigüedad, es la segunda gran Crónica general de la conquista después de la de Fernández de Oviedo (Ospina, 1999. P. 64) que se escribe en paralelo mientras se está estableciendo la institucionalidad y representación de la Corona en el Nuevo Reino de Granada.

1.1.1 Bases para comprender la Conquista

² De este mapa se puede reconocer la llegada de Juan de Castellanos en 1539 a lo que se conoce actualmente como Puerto Rico, de ahí el paso en 1540 a República Dominicana, Curazao y Aruba. Entre 1541 y 1543 se ubica en territorios de la actual Venezuela, empezando por Cubagua hasta llegar a Islas Margarita. Entre 1544 y 1554 recorre la Costa Caribe de la actual Colombia, empezando por el Cabo de la Vela, pasando por Riohacha, Santa Marta, Valle De Upar, terminando en Cartagena. En 1560 llega a la capital de la Nueva Granada: Santafé y dos años más tarde se establece en Tunja.

Ya que en gran parte de la obra se relatan acontecimientos ocurridos en la conquista es necesario tener en cuenta los principios básicos de este proceso, principalmente para la Nueva Granada. Según Álvaro Delgado (1976) la conquista adquiere contornos de barbarie ya que el proyecto lleva tras de sí varios siglos de guerra contra el paganismo y la herejía (P. 39), reconociéndose como una “imposición forzosa de un sistema social ajeno al proceso aborigen, a su cultura y sus creencias religiosas, lo cual provoca la resistencia de la población indígena” (P. 47). Es interesante como, según el autor:

La historia de la conquista y colonización del territorio neogranadino aparece como una cadena de sujeciones, levantamientos, nuevas sujeciones y nuevos levantamientos de las tribus contra la esclavitud de la encomienda, los tributos. Los malos tratos y la violación de los compromisos comerciales y políticos por parte de los pobladores (Delgado, 1976. P. 59).

Complementando esta definición sobre la conquista y el proceso de sujeción de América, hay que pensar también en el lugar del ibérico y de Castilla en los modos como se obtienen los nuevos territorios. Había un proyecto claro desde Castilla posterior al descubrimiento, en el que su misión se situaba dentro del contexto de la cristiandad católica, cuyo mayor deber era extender la fe, conduciendo una vida civilizada y cristiana (Elliot, 1991. P. 29). Bajo los principios misionales de España, los castellanos del siglo XVI se veían a sí mismos como un pueblo elegido y por tanto superior cuya misión estaba encaminada a la consecución como fin del imperio universal (bajo el modelo del Imperio Romano) (Elliot, 1991. P. 29). Para lograr completar la misión evangelizadora se dio la creación de una estructura administrativa, diseñada para conectar el centro de la monarquía hispánica con la periferia en la que el Rey estaba representado en los territorios lejanos por un virrey, mientras que los territorios estaban representados ante el rey por consejos compuestos por portavoces de aquellos territorios (Elliot, 1991. P. 29). Claro está que este modelo no funcionó a la perfección y que en las particularidades de su aplicación tuvo varios inconvenientes generados por el desconocimiento de las estructuras políticas anteriores e incluso yéndose en contra de las estructuras metropolitanas

(Chaunu, 1964. P. 25).

Hay un objetivo en las campañas que se establecieron, aunque responden a la doble naturaleza establecida en el ejercicio de conquista de los nuevos territorios. Por un lado, se encuentra la estructura administrativa metropolitana cuyo desarrollo se enfocó en la conformación de un imperio (bajo el modelo de Imperio Romano) a través de la adquisición de nuevos territorios. Por otro lado, se encontraban los territorios en sí y las capitulaciones que entregaba la Corona como premio a los esfuerzos de empresarios privados (Palacios & Safford, 2012. Pp. 41-43), los cuales se distribuían a través de los privilegios que daba el Rey y permitieron el establecimiento de instituciones como la encomienda.

En lo que se refiere específicamente a los movimientos migratorios bajo el marco de la conquista en la Nueva Granada, se pueden establecer seis principales gestas conquistadoras, de acuerdo a la zona "trabajada" por las expediciones en cada caso: Costa atlántica, Costa pacífica, Antioquia-Chocó, sur desde el Perú, Oriente, Valle del Magdalena y Sabana de Bogotá (Delgado, 1976. P. 48). Se pueden ver estas gestas en el mapa presentado a continuación (figura 3):



Figura 3: Principales rutas del descubrimiento y los conquistadores. (Palacios & Safford, 2012. P. 43).

Para entender los procesos de vinculación entre España y América (en su forma más amplia) vale la pena remontarse hasta 1500, momento en que, gracias al mapa de Juan de la Cosa (figura 4) se empezaba a reconocer la naturaleza continental del nuevo territorio. Debido al reconocimiento de estos referentes geográficos, se empezaron a formar y articular una serie de instituciones que le dieron lugar a España en las Indias Occidentales. La primera institución articulada a las nuevas regiones descubiertas y parcialmente conquistadas es La Casa de la Contratación de las Indias, creada por Real Cédula del 14 de febrero de 1503 en Sevilla, siendo este el lugar que permitía centralizar el comercio y organizar las flotas para las Indias (Martín-Merás, 2000. P. 73). Posteriormente y bajo la necesidad de regular los nuevos territorios adscritos a la corona española, se crea por Cédula Real de 1524 el Consejo de Indias, cuya función era preparar las leyes y ordenanzas concernientes al Nuevo Mundo, dando forma legal a las órdenes emanadas de la corona, redactando la correspondencia mantenida con los órganos de la casa de la contratación, también proponía a los funcionarios coloniales y actuaba como suprema corte de justicia (Chaunu, 1964. P. 30). Estas instituciones funcionaban siempre bajo el mandato del Rey.

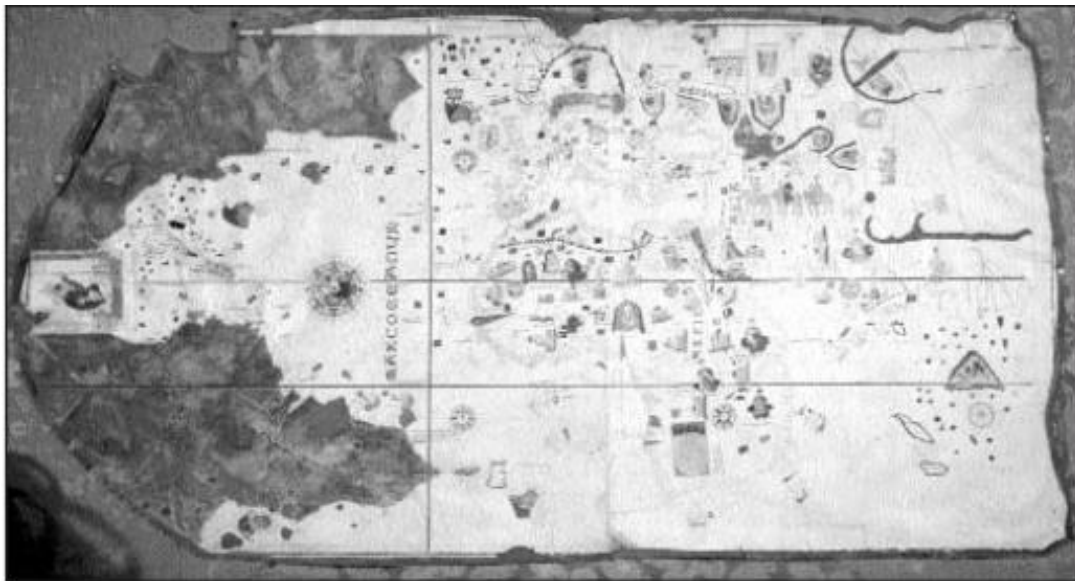


Figura 4: Mapa de Juan de la Cosa. Es el primer mapa mundial en que aparece América como un continente. (Martín-Merás, 2000. P. 74).

Entender las lógicas e instituciones que se formaban en España para poder empezar

a manejar a las comunidades de nativos en América es central para comprender cómo pensaba la Corona la distribución y el lugar jurídico que tiene el Nuevo Mundo. Es a partir de estas estructuras que se empieza a articular todo el modelo metropolitano característico del siglo posterior, cuando se generan procesos de representatividad de la Corona y el intento de control de las poblaciones nativas. Aunque Castellanos no vive directamente lo que es considerado como la conquista y no se encuentra en campañas de descubrimiento, en gran parte de su obra se referencian dichos momentos, por tal motivo es posible entender la conquista en relación al contexto en que Castellanos escribe su obra.

Es complicado marcar una ruptura concisa entre la Conquista y la Colonia, entendiendo que existe presencia de las instituciones españolas desde inicios del siglo XVI y que posterior al establecimiento de estructuras administrativas se mantenían campañas para la pacificación de la población nativa. De igual forma, las particularidades de la Nueva Granada evidencian cómo en estos establecimientos hay fuertes matices que articulan y desarticulan el proyecto de la metrópoli con los poderes locales dados a través de mercedes reales³ entregadas por el monarca.

1.1.2 Establecimiento colonial: Encomienda y disposiciones para el poblamiento

Es realmente entre la última parte del siglo XVI y la primera del siglo XVII donde está situada la vida y obra de Juan de Castellanos en la Nueva Granada. A ese período pertenece lo que la historiografía denomina el periodo colonial temprano, siguiendo el postulado de Bonnet (2009), a diferencia de lo que ha dicho la historiografía respecto al quiebre entre Conquista y Colonia en 1550, el proyecto colonial da inicio en la Nueva Granada en la última parte de 1560; esto es debido a la articulación del poder real metropolitano con el poder local que se instaura con los primeros fundadores

³ El repartimiento de territorios en la estructura colonial se daba por medio de la entrega de territorios de la Corona a españoles en el Nuevo Mundo. En los inicios del período colonial, se le entregaban a quienes habían comandado las empresas de descubrimiento y conquista. Esta entrega se daba por la gratitud del monarca con los súbditos que habían logrado adquirir nuevos territorios para la Corona.

españoles en la región. Aunque hay que insistir que en la obra de Juan de Castellanos se intenta reconstruir gran parte de lo que fue la Conquista.

Es durante el siglo XVI cuando se proyecta un modelo metropolitano que busca la inclusión de las comunidades de América en el desarrollo hispánico. Ahora bien, hay una ruptura en la forma en que se dio la aceptación del modelo. En los primeros años del siglo XVI fue una cuestión de supervivencia y resistencia para los pueblos indígenas, mientras que a finales del mismo siglo esas relaciones se habían transformado al punto que había ciertas formas de asimilación (Bonett, 2009. P. 4). Teniendo en cuenta que, aunque los planes de España para estas tierras implicaban un modelo centralista e interventor, esto estuvo combinado con un cierto grado de autonomía, debido en gran parte al aislamiento geográfico y a la deliberada voluntad política de España que se iban desarticulando (Jaramillo, 1989. P. 5).

Las colonias constituían para la metrópoli una fuente de materias primas baratas y un dominio hacia el cual dar salida a los productos de su industria a mejor precio (la Nueva Granada no era la excepción a tal concepción), logrando el triunfo del mercantilismo en el continente (Chaunu, 1964. P. 32). Las primeras instituciones que empezaron a ejercer su control en las Indias Occidentales fueron: La casa de la contratación desde 1503 y el Consejo de Indias desde 1524. La disposición de estas instituciones encargadas del comercio y la administración de la región permitieron, más allá de los establecimientos reales, que se estableciera cierta autonomía municipal en la primera mitad del siglo XVI, lo que paulatinamente iba a ser relegado por la autoridad real (Chaunu, 1964. P. 32) y a permitir el establecimiento de las estructuras representativas del rey ya mencionadas.

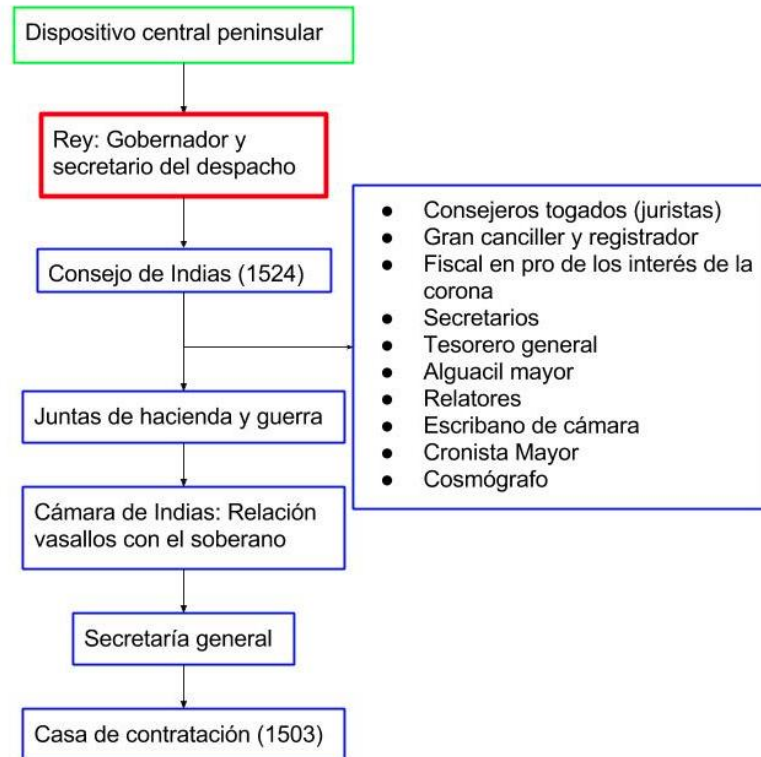


Figura 5: Mapa relacional en el que se muestran las jerarquías institucionales de modelo monárquico metropolitano establecido para las Indias. (Miranda, 1952. Pp. 92-120).

La encomienda se convirtió en el instrumento central que permitió la expansión de las campañas por todo el nuevo continente además del fortalecimiento de los poderes locales. “Enraizada en la última etapa de la reconquista cristiana de la península ibérica, toma nuevos matices en su aplicación en el Caribe y México” (Palacios & Saffor, 2012. P. 54). Era por medio de esta institución que la Corona le cedía a los líderes de la conquista el derecho de asignar(se) indios en recompensa por sus servicios” (Palacios & Saffor, 2012. P. 54), permitiendo con ello que el encomendero (conquistador en los inicios de la encomienda) se encargará de los tributos que las comunidades le debían al Rey, mientras los encomenderos protegían a la comunidad y al reino. El pago del tributo que se le daba a la Corona respondía o intentaba responder a los antiguos patrones de tributo que los indígenas pagaban a sus propios caciques, funcionando bajo el principio de sustitución (Colmenares, 1987). Las estructuras políticas indígenas se articulaban a la encomienda por medio del reconocimiento que la Corona hacía de los jefes de cada comunidad, aunque no siempre correspondía realmente a la misma estructura política; en el proceso de sustitución se alteraron fuertemente las estructuras político-administrativas de las

comunidades nativas.

Según Colmenares (1987), la encomienda se establece como una institución con diferentes dimensiones:

Como instrumento político, la encomienda sirvió para sustituir el poder de las jerarquías aborígenes por el de los conquistadores europeos. Como el tributo era un símbolo de sujeción o de reconocimiento de las jerarquías, al pasar de los caciques a los conquistadores éstos recibían una forma de homenaje reservado a los mandatarios. [...] Desde un punto de vista puramente económico, la encomienda puede verse como un mecanismo de redistribución de excedentes. El tributo que los indios pagaban a sus encomenderos servía no sólo para sustentarlos sino también para mantener allegados o clientes que realzaban su prestigio y poder. Los abusos cometidos contra los indios se originaban en exigencias de los encomenderos para que pagaran mucho más de lo que razonablemente podían, dadas las características de su sistema productivo (Colmenares, 1987).

No se puede desconocer el carácter privado que tiene la formación de la encomienda y la importancia que tiene en los procesos de asentamiento y distribución de la población española e indígena. La encomienda funcionaba a partir de las capitulaciones que la Corona le daba a los conquistadores por medio de privilegios, generando la privatización que en un inicio era necesaria para estimular la ocupación de vastos territorios que se convertían en posesiones de la Corona; terminó siendo una fuente de conflictos entre los conquistadores (o sus descendientes), que se aferraban a sus privilegios, y la Corona, que pugnaba por recuperar uno de sus atributos (Colmenares, 1987)

La Corona española no comprometía recursos de manera directa sino que se contentaba con estipular las condiciones en que autorizaba la entrada en nuevos territorios. Estas estipulaciones, conocidas con el nombre de capitulaciones, eran contratos en los que se fijaban los compromisos de las huestes a cambio de privilegios económicos y políticos en los nuevos territorios que se iban incorporando al dominio eminente de la Corona española (Colmenares, 1987).

Es central para entender a Castellanos, ver como la encomienda toma fuerza y llega al punto de privatizar la distribución de territorios principalmente en la Nueva Granada, ya que el beneficiado de Tunja en su obra tiene como propósito mostrar los valores de estos primeros conquistadores que se volvieron encomenderos para que así se mantuvieran sus privilegios.

Tampoco se puede dejar de lado la importancia que va tomando la mezcla durante el proceso. El proyecto de colonización se dio sobre el trasfondo de múltiples procesos de mestizaje, biológicos y culturales. En el proceso de adaptación, todos los que se vieron trastocados por el momento que estaban viviendo, tanto indígenas como españoles tuvieron que elaborar nuevas formas de comportamiento y de convivencia. A fin de cuentas, lograron poner en contacto universos diferentes combinando elementos de cada parte en una especie de “Collages” que tomaban nuevos significados y valores (Gruzinski, 1994. P. 168).

Se sabe que Castellanos inicia su ruta en la Nueva Granada por el Cabo de la Vela desde mediados del siglo XVI; entre 1550 y 1560 llega a Bogotá y desde ahí se establece en Tunja tiempo después, lugar donde escribe su obra siendo párroco de la Iglesia de Tunja. Castellanos vivió gran parte de su vida en la Nueva Granada y muere recién iniciado el siglo XVII en Tunja (Caro, 1789); conoce en el Nuevo Reino de Granada lo que es la fuerza e importancia de la institucionalización en el territorio. Según la historiadora Diana Bonnet (2009), es “[...] a partir de la década de 1560 en el Nuevo Reino de Granada que comenzaron a institucionalizarse las prácticas coloniales indígenas en lo que respecta a la asunción de la doctrina, la organización social y las actividades laborales” (p. 4). Es de destacar que, a diferencia de otras regiones como la Nueva España o el Perú, en la Nueva Granada la institucionalización se dificultó por la fuerza que las autoridades locales, algo alejadas de las metropolitanas, iban teniendo (Bonnet, 2009. P. 4). El ejercicio que se realizó desde la Corona y las autoridades españolas locales en los últimos 30 años del siglo XVI generó el debilitamiento de la autoridad de los caciques, lo que paulatinamente hizo que surgieran las exigencias de la población mestiza que empezaron a tener mayor relevancia en la toma de decisiones y generaron la construcción de un orden social nuevo (Bonnet, 2009. P. 14).

En 1560 se inicia un proceso interesante sobre el establecimiento de la Encomienda y la distribución de territorios en la zona de influencia muisca, además de “[...] institucionalizarse las prácticas coloniales indígenas en lo que respecta a la asunción de la doctrina, la organización social y las actividades laborales” (Bonnet, 2009. P. 4). El primer tipo de integración que intentaron los españoles con la población nativa hacia (1560) fue precisamente el de las capitanías, que entonces se hallaban asentadas a distancia del grupo principal. Paulatinamente las capitanías fueron perdiendo importancia dentro de las jerarquías de las sociedades indígenas gracias a las formas de sustitución del poder (Colmenares, 1997. P. 4).

Al igual que en otras zonas de las Indias Occidentales, en esta parte de la Nueva Granada, la encomienda fue usada con intereses privados motivados por afanes de riqueza. Gracias a la estructura extraña en la que se veían inmersos los conquistadores (posteriores encomenderos) existía la posibilidad de modificación de la estructura metropolitana (Colmenares, 1997. P. 5). Incluso:

“[...] Los primeros moradores de la Nueva Granada, bajo el falso sostenimiento de la legitimidad y de la “fidelidad al rey”, fortalecieron los derechos individuales, se distanciaron del proyecto metropolitano y lograron sostener, soterradamente, su autonomía para obtener sus propios beneficios” (Bonnet, 2009. P. 5).

Más allá de los conflictos que se generaron entre encomenderos por los privilegios que se daban, y de las disputas frente a la metrópoli, la forma de encomienda que se presentaba tan amenazante en su instalación poco a poco terminó disolviéndose por la precariedad de las bases de su poder. En primer término, se dio el deterioro de las condiciones de vida de la población indígena; luego, la presión de otros grupos sociales favorecidos frente a la relativa pasividad ruinosa de los encomenderos, quienes habían terminado por constituirse en una aristocracia un poco difusa (Colmenares, 1997. P. 28)

En apoyo a la encomienda se construyeron ciudades que permitían el control por parte de los españoles para las zonas de los alrededores. La fundación de ciudades

fue transversal a la Conquista ya que “[...] reforzaba el derecho a poseer y gobernar el territorio. Estas fundaciones también servían para la defensa militar en caso de ataques de los indígenas vecinos” (Palacios & Safford, 2012. P. 58).

Es en la instauración de la encomienda que se genera una forma de encuentro mucho más constante y cotidiana entre la población nativa americana y los extranjeros europeos. Atravesada por lógicas que van más allá de la batalla (característica en la conquista de los pueblos) y en la que quedan mucho más claros los intereses particulares de las campañas privadas que se formaron. Castellanos, aunque no lo hace evidente en su obra explícitamente, se encuentra en el momento de cruce de todos estos procesos. Vive el establecimiento de la encomienda en la Nueva Granada, sobre todo en la provincia de Tunja, y es consciente de las contradicciones que existen entre las localidades y las intenciones del Imperio. Tiene claro cuál es el proyecto metropolitano e incluso pone su obra a manos del Rey Felipe II.

Lo que he hecho hasta el momento es mostrar el marco general en el que se desenvuelve Castellanos, ofreciendo un panorama amplio de lo que puede significar la Conquista y la Colonia, tomando como referente las particularidades que se llegan a presentar en la Nueva Granada. Dar cuenta de este panorama y articularlo al lugar de ser de Castellanos, será usado como herramienta para entrar en el siguiente apartado los lugares, principalmente institucionales, que tiene la alteridad. Posteriormente haré referencia a las instituciones e instancias ya mencionadas en este primer apartado, por la claridad y la influencia que tienen sobre el desarrollo de los conceptos a tratar.

1.2 El problema de la diferencia: Las posibilidades de existencia de indígenas entre la Conquista y la Colonia

Castellanos llega a América, a lo que hoy es Puerto Rico, a los 17 años, en 1539, con una formación que muy pocos hombres habían tenido acopiada en un lugar como Sevilla, lugar que para el momento se podría llamar el centro del mundo occidental. Para este momento (primera mitad del siglo XVI) se tenía un reconocimiento

superficial pero amplio de todo lo que eran (geográfica y humanamente) las Indias Occidentales y ya se habían establecido unos discursos y disposiciones que legitimaban los dos conceptos centrales para esta tesis; por un lado, el lugar de España en sus colonias y el manejo que la Corona le daba a los nativos y, por el otro, los lugares institucionalizados de la locura en la España Medieval que llegan a estos nuevos territorios.

Quiero resaltar que los referentes enunciados en este apartado sirven para contextualizar los respectivos lugares que tiene el concepto de alteridad en tiempos de conquista y de colonia, pero no da cuenta de las reflexiones teóricas que sobre él se dieron desde ese momento hasta la actualidad. Tampoco se muestra la posición y las conclusiones que de Castellanos se pueden sacar sobre los mismos conceptos, ya que se profundizará con mucho más detalle sobre esos términos en el segundo y tercer capítulo.

1.2.1 Discursos que legitiman la conquista y validan la colonia a partir de las relaciones con esos “otros”

Sobre el manejo de los nativos, vale la pena tener claro varios referentes; el primero es la Bula papal de Alejandro VI con la que se entrega la misión cristiana a los Reyes Católicos en los nuevos territorios encontrados. Posterior a la Bula papal se encuentra el discurso de Isabel la Católica, ofrecido poco antes de su muerte, en el que habla del carácter de súbditos de las poblaciones nativas de estos nuevos territorios. Por último, el lugar de la encomienda como la institución más cercana al manejo con los indígenas, establecida en el poder local, articulando una forma de asentamiento en específico para las comunidades indígenas. Transversal a todos estos referentes se encuentran los filósofos escolásticos quienes desde las universidades (principalmente la Escuela de Salamanca) generaban los debates acerca de la naturaleza de los indios, además de darle un sentido y una legitimación a las conquistas y pacificaciones que hacían los españoles en las Indias Occidentales.

Con la Bula de 1493 de Alejandro VI la Corona ganaba el derecho de patronato, esto

significa que la Iglesia ponía en manos del Rey las campañas de evangelización, mientras que, “[...] La iglesia ayudaba al Rey a dominar la población española por medio de la Inquisición, instaurada en Indias por la Real Cédula del 26 de enero de 1509. La Inquisición cuidaba de evitar toda forma de herejía” (Chanun, 1964. P. 37). Es gracias a esta bula que se puede entender la posición en cierta medida misionera de los españoles del siglo XVI mencionada en el primer apartado. A continuación, se presenta una parte de la bula:

Y á lo que los dichos vuestros mensajeros pueden colegir, estas mesmas gentes, que viven en las susochicas islas, i tierras firmes, creen que ay un Dios criador en los cielos, y que parecen assaz aptos para recibir la Fé católica, i ser enseñados en buenas costumbres; i se tiene esperanÇa, que si fuessen doctrinados, se introduciria con facilidad en las dichas tierras, é islas el nombre del Salvador i Señor nues *Jesu Christo*[...] Assi, que Nos alabando mucho en el Señor este vuestro santo y loable propósito, y deseando que sea llevado á debida execucion, y que el mesmo nombre de nuestro Salvador se plante en aquellas partes: os amonestamos muy mucho en el Señor, i por el sagrado bautismo que recibistes, Mediante el qual estais obligado á los Mandamientos apostólicos, i por las entrañas de misericordia de nuestro señor Jesv Christo, atentamente os requerimos que quando intentaredes emprender y proseguir del todo semejante empresa, querais i debais con ánimo pronto, y zelo de verdadera Fé, inducir los pueblos, que viven en las tales islas, i tierras, que reciban al Religion Christiana, i que en ningun tiempo os espanten los peligros y trabajos teniendo esperanÇa, i confianÇa firme que el Omnipotente Dios Favorecerá felicemente vuestra empresas [...] Hazemos, constituimos i depuramos á Vos, i á los dichos vuestros herederos y sucesores señores dellas, con libre, lleno, y absoluto poder, autoridad y jurisdicción [...] [La transcripción se mantiene según el autor, copia a la letra tomada de “Solorzano política indiana” libro 1 capitulo 10 folio 45-46 47 y 48 edición antigua] (Urueta, 1887. P. 18)

En el documento se pueden evidenciar elementos puntuales que legitiman la presencia de España en las islas descubiertas⁴. El primer elemento que permite hablar de la legitimación de la Corona es la naturaleza de las gentes que habitan en

⁴ A modo de precisión todavía no se habla de las Indias Occidentales ya que geográficamente vienen a ser reconocidas como tal hasta 1500-1501

los nuevos territorios, quienes creen en la existencia de un dios en los cielos, pero desconocen la doctrina católica. Se puede decir, según la Bula papal, que los indígenas están en todas las aptitudes para reconocer al dios católico, faltándoles la guía para acceder a la creencia correcta, labor que queda en manos de los reyes católicos y sus herederos. El otro elemento implica entender el poder casi absoluto que le da el Papa a los Reyes Católicos para actuar sobre los nuevos territorios ya descubiertos y los que se irán descubriendo, poniendo a disposición de la fe católica toda la maquinaria necesaria que esté al servicio monárquico.

La disposición de esta bula generó en España una serie de debates en los que se mantenía la pregunta por la legitimidad del proceso que se estaba llevando a cabo en las Indias Occidentales. Aunque el debate se dio principalmente en el plano académico a través de la explicación de la naturaleza y el lugar de los hombres en la creación de Dios; tocó las esferas políticas tanto en España como en América al cuestionar los métodos y las instituciones que ejecutaban el derecho de patronato que se le había concedido a los monarcas.

Aunque el debate se mantuvo por mucho tiempo, los monarcas siempre mostraron su posición frente al deber ser del manejo de las Indias y sus nativos. Se puede observar en un fragmento del codicilo que la Reina Isabel I agregó a su testamento en 1504, qué son los nuevos territorios para las indias y cuál es el papel que empiezan a tomar los indios bajo las figuras a las que se ven sometidos.

Por cuanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro Sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar inducir y traer los pueblos de ellas y convertirlos a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas Islas y Tierra Firme, prelados y religiosos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir [a] los vecinos y moradores de ellas en la fe católica, y enseñarlos y doctrinarlos [en] las buenas costumbres, y poner en ello la diligencia debida [?], según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene; por ende suplico al Rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la dicha Princesa mi hija y al dicho Príncipe su marido, que así lo hagan y cumplan y que este sea su principal fin, y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar que los Indios vecinos y moradores de

las dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido lo remedien y provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es infungido y mandado. (Del Molino, 2009)

Esta última parte es diciente en tanto permite entender que, para los Reyes Católicos, los indígenas eran súbditos de la Corona. El ser entendido como súbditos, obligaba a España a tener un trato justo con ellos, desligándolos del esclavismo. Aunque se mantuviera la pregunta por la naturaleza de los indios o incluso el lugar que estos tienen en la creación divina, la Corona tomó una posición en la que reconocía la humanidad de ellos, bajo la necesidad de instruirlos a la civilidad, enseñando la religión y la “verdadera civilización”; esta propuesta requería una estrecha supervisión temporal y espiritual, colocando a los indios en el papel de subordinados que debían recibir la protección de la Corona y que a cambio de esta protección, debían realizar varios servicios (Elliot, 1991. P. 35).

Paulatinamente se ve como las disposiciones que obligaban a los conquistadores a tratar a los indios con justicia (en el establecimiento de la encomienda) no siempre eran acatadas, generando “injusticias” en el trato y diezmando la población nativa, principalmente a través de instituciones que los obligaban al trabajo forzado. El problema de la demografía indígena fue fundamental y central en debates ideológicos para denunciar el trato que los españoles tenían frente a los indígenas (Colmenares, 1987), además de profundizar en la pregunta por el derecho divino otorgado a los españoles, desde la bula papal, para civilizar los pueblos bárbaros a través del uso “legítimo” de la fuerza en algunos casos (en muchas formas desmedido). El ejemplo más evidente del ejercicio académico y político que implican tales cuestiones es el debate generado por Sepúlveda y De las Casas en el que se intenta explicar la naturaleza de los indios y cómo actuar sobre ellos.

Es a mediados del siglo XVII que se alcanza un nivel mínimo en la caída de la población indígena (Colmenares, 1987), permitiendo entender cómo a lo largo del siglo XVI y XVII el trato que se le había dado a la población nativa estaba atravesado

por el exceso y la muerte. En el caso de la Nueva Granada se puede evidenciar en zonas como las de Santa Fe, Tunja, Vélez, Pamplona, Cartago, Pasto y Popayán, que existían poblaciones sedentarias que habían alcanzado niveles altos de cohesión y organización tribal, permitiendo una fácil sujeción al régimen de la encomienda (Colmenares, 1987). Pero mientras existían estos grupos, también había otros que generaron una efectiva resistencia a la dominación española y muy raras veces pudo sujetárseles a la servidumbre de la encomienda o de cualquier otro tipo de organización del trabajo (Colmenares, 1987).

[...] los testimonios que hablan de indios asentados en aldeas nucleadas sugieren siempre la idea de la acción administrativa española, Paradójicamente, estas concentraciones se originaron a raíz de la alarmante disminución de la población indígena. La política de los poblamientos, iniciada en el siglo XVI y sistematizada a partir de 1602, era un intento para procurar cierta densidad de los asentamientos indígenas que evitara su desmoronamiento (Colmenares, 1997. P. 7)

En este ejercicio de control del territorio y control de la población nativa, la iglesia toma un papel importante en tanto “[...] insistía en la necesidad de congregar a los indios dispersos para facilitar la labor de los doctrineros, y las autoridades” (Colmenares, 1997. P. 6) buscando procesos de aculturación e introduciendo prácticas de "policía" y "civilidad", mientras se agrupaban contingentes de mano de obra y se estimulaba la producción indígena (Colmenares, 1997. P. 6).

Colmenares (1987) hace una aclaración muy válida para este punto, “Sería ingenuo atribuir la desaparición de millones de personas y de civilizaciones enteras a la mera violencia física o a dudosas hercúleas hazañas de los conquistadores.” Aunque hubo un esfuerzo grande por hacer de estas campañas heroicas (proceso en el que estuvo vinculado Castellanos), fue realmente el proceso global de disminución física de índices de natalidad y fertilidad y otros procesos complejos que se dieron en el encuentro y establecimiento entre nativos y españoles.

Es en las universidades españolas, principalmente en la Escuela de Salamanca, que se da un ejercicio intelectual trascendental en el que se ponen en juicio todos los

“acontecimientos” ya señalados. El papel que tuvo esta escuela fue crucial en tanto buscó darle sentido filosófico (desde preceptos como la filosofía aristotélica y tomista) al lugar de España en América y el nivel de humanidad (en escalas de civilidad) que tienen los indios de los nuevos territorios como súbditos de la corona hispánica.

Es en el desarrollo de la filosofía escolástica que vale la pena recuperar el debate entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda en Valladolid en 1550. En este debate se pone en cuestión el fin de la Conquista, incluyendo los medios por los que está se hace, sin cuestionar la necesidad de la evangelización, desde dos posturas radicalmente diferentes. Se enfrenta la idea de que todos los hombres son iguales en contra de la noción de la semejanza entre hombres y animales. Todorov (2008) ayuda a pensar cómo se da una distribución desigual de los papeles en torno a la forma en que son nombrados los nativos americanos, y cómo el español toma una posición de juez y de verdugo frente a estos.

Este apartado funciona a modo de aclaración del contexto en que se empiezan a establecer los debates filosóficos, sobre los cuales se genera la reflexión en torno a la naturaleza de los hombres de las Indias; enfocando dichas percepciones en discursos y acontecimientos que permiten situar la discusión. Las teorías que sobre estos debates se establecieron por sujetos como José de Acosta y el mismo Bartolomé de las Casas, fueron centrales para la forma en que se consolidó la administración de la Corona sobre sus colonias.

1.2.2 La crónica como una forma de discurso, contenedora de relatos (y prácticas) sobre las diferencias entre indios y españoles

Teniendo clara la existencia de discursos y prácticas que le dan un manejo a la población indígena nativa de América dentro de las fronteras del imperio, vale la pena reflexionar sobre el papel del cronista en la creación de estos discursos e incluso en la construcción de realidades.

Se puede entender a las crónicas como textos que contienen un mundo de imágenes

creadas por los españoles. Según Ramírez (2000), las crónicas reproducían aquello que querían ver y oír los cronistas, sumergidos todavía en la influencia del mundo medieval, e impulsados por sus intereses particulares o de grupo (P. 72). Se trataba de escritos producidos con el objetivo de persuadir al Rey de España sobre la justa distribución que debían recibir los protagonistas de las historias, por lo que quedaba en un plano secundario la verdad o la falsedad de los acontecimientos (Ramírez, 2000. P. 75). Pero, sin embargo, detrás de las pretensiones políticas que tienen los cronistas, en sus descripciones hay un intento (limitado) por acercarse a lo que perciben, por lo que no queda únicamente en el campo de lo ficcional. Aunque la veracidad de lo dicho no sea el factor principal, en la narrativa de algunos cronistas se encuentran dudas y discursos que permiten reflejar el acercamiento que tuvo el cronista frente al Nuevo mundo.

Por tal motivo la crónica no se puede entender exclusivamente como un documento que relata la veracidad de los sucesos ocurridos en un período determinado, sino como una fuente histórica atravesada por pretensiones políticas y económicas que direccionan la descripción de los sucesos, acompañado ello de los caracteres literarios que generan procesos de creación lingüística específicos, mostrando la forma en como los españoles, inscritos en una realidad americana desconcertante, construyeron mentalmente y materialmente una sociedad nueva (Tapias, 2013. P. 55). Esa perspectiva permite hacer énfasis en las relaciones de poder establecidas y en el modo en que esa producción literaria responde no solo a las cuestiones ya mencionadas, sino también a la legitimación de los procesos de dominación sobre los que se construye formas de alteridad (Adorno, 1988).

Pero en lo que respecta a Juan de Castellanos sobre el que se va a concentrar el presente trabajo, se puede decir:

Eran muy pocos los conquistadores que tenían algún conocimiento de las letras, alguna formación académica, pero este muchacho Juan de Castellanos a los diecisiete años había leído a los clásicos, había leído poemas antiguos en latín, había leído algunos autores griegos traducidos, había leído, porque era andaluz, algunas obras de los grandes autores árabes de ese reino, y un día decidió viajar a las Indias. Llegó en 1539 a Puerto Rico y en 1540 andaba por Bonaire y Curazao (Ospina, 2014).

Otro punto que es necesario mencionar, es la narrativa que maneja, ya que a través de la prosa busca describir los sucesos en los que muchas veces fue partícipe, articulando anécdotas con sucesos y así generando una apreciación de dichos recuerdos en los que se logra ver la posición de él ante el mundo que lo rodea (Hernández, 1997. P. 333).

LOCURA Y COLONIA: LOS SENTIDOS DE LA LOCURA EN LA OBRA DE JUAN DE CASTELLANOS

Los lugares de enunciación de la locura y que a su vez la construyen significativamente llegan a ser muchos y muy variados, más en un momento en el que la idea de mundo empieza a transformarse radicalmente gracias a un ejercicio de inclusión de nuevos espacios, sujetos (súbditos) y eventos. La obra de Juan de Castellanos (1997) *Elegías de Varones Ilustres de Indias* no es una excepción a dicho proceso, pues en ella locura aparece repetidas ocasiones, muchas veces asociada a diferentes formas y prácticas en las que se consolida el modelo colonial español y otras veces como formas radicales de encuentro dadas en la dificultad de comprensión de ese Nuevo Mundo.

En el capítulo anterior se mostró quién es Juan de Castellanos en su marco contextual, y la posibilidad para hablar de alteridad en marcos amplios, a través de la institucionalización de dicho concepto. En este capítulo se presentará la locura a partir de la contextualización y significación del concepto; abriendo la posibilidad a la pregunta por otras formas, más allá de las que aparecen en el contexto, llevadas a la práctica por medio del establecimiento de las lógicas coloniales, incipientes para el momento (S. XVI).

Dentro del propósito que se tiene para este capítulo, es necesario comprender las *Elegías de Varones Ilustres de Indias* como un documento que resulta del establecimiento de las lógicas coloniales en el que Juan de Castellanos, al igual que otras crónicas y cronistas, buscaba reproducir aquello que -el autor, en este caso Castellanos- quería ver y oír, sumergido(s) todavía en la influencia del mundo medieval, e impulsados por sus intereses particulares y/o de grupo (Ramírez, 2000. P. 72), sin que se desmerite el trabajo del autor e incluso la importancia que tiene para poder hacer reflexiones del momento, ya que esa es la pretensión.

Es en esta parte donde toma mayor fuerza la idea de entender la locura como un concepto polisemántico que surge en varios de los campos que se relatan en la obra. Para dar cuenta de los múltiples sentidos de la locura, en el análisis del texto se

tuvieron en cuenta elementos claves como las relaciones contextuales sobre las que se puede articular el uso del concepto, los lugares geográficos a los que se asocia, las prácticas relacionadas sobre las que se le da un manejo especial a la locura y las posibles interpretaciones que de su enunciación se pudieran dar. Es una muestra de los lugares y las significaciones que se lograron establecer de la locura a partir de la lectura de *“Elegías de Varones Ilustres de Indias”*, articulados por bibliografía de segunda mano a aspectos generales tanto de la conquista como de los inicios de la colonia, intentando desentrañar la lógica en que locura funciona para darle sentido a estos lugares y significaciones.

2.1 El mundo de la locura

Para lograr comprender los lugares a los que la locura pertenece en la obra de Juan de Castellanos, se vuelve necesario hacer un recorrido histórico de los manejos y significaciones que se le han dado al concepto, permitiendo un análisis de las formas en que locura ha existido desde finales de la Edad Media en España, y cómo van trascendiendo en América. El objetivo de este apartado es centrarse en las formas que se puede hablar de locura, articulando los diferentes lugares de enunciación del concepto en Europa, principalmente en España (que se acercan a lo que la historiografía llama modernidad); para cumplir con el objetivo es necesario centrar la discusión desde dos posiciones: la primera implica entender los lugares institucionalizados e influenciados por la religión, pero que plantean a su vez prácticas sobre el manejo de la locura, lográndola asociar al concepto de “enfermedad” (en este contexto, bajo un paradigma de la medicina que se combina con la religión, explicado desde la teoría de los humores); la segunda posición se encuentra dirigida a los otros campos, más amplios y no tan esclarecidos (como las artes), en los que aparece este concepto.

2.1.1 Médicos cristianos al encuentro de la enfermedad

La medicina y la religión tienen un papel central en la idea sobre la locura a finales del siglo XVI, desde estas posturas la locura se entendía como una enfermedad cuyo campo o lugar se movía entre la mente y el alma de quien la padecía. Esta enfermedad llegó a América de múltiples formas, pero entre las que se hace más evidente, es a partir de las instituciones médico-religiosas que se instauran. Como plantea Carmen Viqueira (1970):

“[...] Durante la Colonia y desde el momento mismo del descubrimiento de América, los locos en España eran considerados enfermos, existían instituciones especializadas para su reclusión y cuidado, cuyo régimen interno estaba regido por disposiciones médicas [...]” (Viqueira, 1970. P. 345).

En este sentido, surge una duda: ¿Bajo qué paradigma médico - religioso es considerada la locura como una enfermedad? Una forma de responder a tal cuestión es recurriendo al desarrollo histórico de la teórica médica. Empezando por la epistemofilia griega que llegó al desarrollo de la teoría de los cuatro humores y a la identificación del cerebro como órgano responsable de anomalías del comportamiento a través de Hipócrates, quien plantea los desequilibrios por medio de desórdenes humorales (González, 1998. P. 6). Roy Porter (2003)⁵ permite entender la teoría de los humores (desde Hipócrates) como el paradigma médico central que se estableció en Europa (siguiendo el rumbo de las influencias griegas en Europa) para darle sentido al funcionamiento de la mente⁶, desde esta posición menciona:

“En esta red de opuestos humorales fáciles de concebir, resultaba simple imaginar que las condiciones mentales eran una extensión de las físicas; en un esquema en que lo saludable dependía del equilibrio y la enfermedad de los extremos, la manía implicaba - incluso exigía- la existencia de un estado patológico equivalente pero opuesto: la melancolía.” (Porter, 2003. P. 50)

⁵ Vale la pena destacar que varios de los autores consultados como Porter y González, hacen mención que para hablar de una historia de la locura es necesario hablar de una historia de la psiquiatría, delimitando los campos en los que surge la locura.

⁶ El autor ubica a la locura dentro de la mente

Es necesario tener en cuenta que posteriormente, en la Europa de la Edad Media, la cuestión por este tipo de trastornos se mantuvo desde la perspectiva teológica, en la medida en que se planteaba una disputa entre el Espíritu Santo con el Diablo por la posesión del alma de los individuos (Porter, 2003. P. 27). Aunque se rescatan dos tipos de locura, una influenciada por la divinidad y la otra por el demonio, se hace más visible la demencia como algo diabólico (Porter, 2003. P. 27). La importancia de esta parte radica en entender cómo se genera un paradigma que implica entender la locura en esa ambigüedad entre el bien y el mal, influenciada por la concepción de su carácter satánico, aspecto que la coloca muy en relación con la explicación de la brujería bajo ese mismo paradigma.

“Con el cristianismo se opera un retroceso a las concepciones más antiguas y se concibe la locura como resultado de posesiones divinas o demoníacas, lo que justificó la persecución inquisitorial de las brujas de la Edad Media, acusadas de posesión diabólica. Desde mediados del siglo XVI y principios del XVII fue dándose el paulatino cuestionamiento de estas posiciones dirigiéndose a una localización de la locura en el cuerpo, independiente de intervenciones sobrenaturales [...] (Capetillo, 2009. P. 7)

Por otro lado, el caso español llega a ser diferente a lo que ocurre en Europa gracias a la influencia árabe en sus provincias y el proceso de consolidación de una España unificada a través de la monarquía. Los árabes durante la Edad Media europea mantuvieron y recuperaron muchos elementos de la Grecia Clásica, entre ellos la teoría médica hipocrática, logrando influenciar bastante en el surgimiento del primer centro (García, 1943. P. 22) preocupado por curar y entender este tipo de enfermedades.⁷

Bajo estas perspectivas es que empiezan a surgir instituciones médico-religiosas en América que venían de experiencias previas en la Península Ibérica. Estas instituciones (Surgidas en España y expandidas por América) permiten ubicar a la locura en una serie de relaciones médicas y políticas en donde existe la posibilidad del tratamiento (en tanto se piensa la cura para la locura y la locura como enfermedad)

⁷ En la bibliografía consultada no aparecen detalladamente los aportes de la medicina árabe, más allá de la recuperación de la tradición e influencia griega

y formas de exclusión e inclusión en relación a la enfermedad misma, teniendo claro que estas instituciones funcionan ligadas al cristianismo y en muchos casos llegan a ser albergues para la contención del loco.

Como ya se mencionó, el primer lugar en el que se da tratamiento a la locura en la Península Ibérica es el Hospital de Inocentes de Valencia, fundado en 1409 por Gilabert Jofré, un religioso mercedario que pidió a sus feligreses protección y cuidados para los locos e inocentes. La respuesta fue la creación del primer “hospital psiquiátrico” del mundo (López, 2008. P.1). Este hospital logra romper con la idea tradicional y religiosa existente en el occidente cristiano de considerar los locos como embrujados; percepción que cambia hasta llegar al concepto de enfermedad (sin estar desestructurada de la influencia cristiana de la época), cuya cura está en el tratamiento que permite la inclusión de estos sujetos en la vida social, principalmente para los más “calmos”.

Después de la fundación del Hospital de Inocentes de Valencia, la práctica “hospitalaria” (Bajo este modelo)⁸ se fue propagando por varios de los reinos, hasta que la unificación de las Coronas de Castilla y de Aragón (generando la unificación de otros reinos de la Península) permitió que paulatinamente fuera expandiéndose esta idea de la locura como enfermedad tratable y con ella la necesidad de generar prácticas para la posible curación de los enfermos que la padecían, evitando el encierro sin ningún resultado.

A continuación, se puede ver cómo fue el proceso de creación de hogares u hospitales que trabajan en parte para el bienestar de los locos, inocentes, faltos de mente, entre otras formas que se van relacionando con la ruptura de una lógica establecida en el momento.

⁸ Es de destacar que la influencia cristiana en este modelo de institución radica en la caridad y necesidad de ayudar a los enfermos y menos favorecidos tanto para su curación como protección y resguardo.

Tabla 1		
Año	Hospital	Observaciones
1409	Hospital de Inocentes de Valencia	Fundado por el Padre Jofré
1412	Hospital de la Santa Cruz de Barcelona	Fundado en 1229, acoge dementes desde 1412. Reedificado en 1680, transformado por Pi i Molist en 1889, perduró hasta 1978
1425	Hospital de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza	Fundado por Alfonso V
1436	Hospital de los Inocentes de Sevilla	Fundado por Marco Sancho, promueve la hidroterapia
1489 (¿1436?)	Valladolid	Fundado por Sancho Velázquez de Cuéllar, oidor (auditor) de la Cancillería de Estado de los Reyes Católicos
1456	Palma de Mallorca	Fundado dentro del Hospital General
1480 (¿1483?)	Hospital de los Inocentes (Casa del Nuncio) de Toledo	El nuncio apostólico Francisco Ortiz donó los terrenos para el hospital. En su frontispicio se leía: <i>Mentes integrae Sanitari Procurandi</i>
1489	Hospital de Valladolid	
1527	Hospital Real de Granada	Fundado por los Reyes Católicos en 1511, acoge enfermos mentales desde 1527
1566	Hospital de Madrid	Fundado por Felipe II
1567	San Hipólito-México	Fundado por fray Bernardino Álvarez

Tabla 1: Tabla de las fundaciones de hospitales e instituciones que contemplan enfermedades de la mente en la Península Ibérica y en América (López, 2008. P. 28)

Respecto al Virreinato de la Nueva España, la situación de los locos era dolorosa: Los pacíficos deambulaban por las calles, siendo objeto de la humillante compasión, o bien de la burla y de la maldad de la gente; los furiosos eran reclusos en las cárceles públicas y sufrían, sin merecerlo, el castigo de los criminales (Muriel, 1990. P. 202). Estos elementos muestran una primera desarticulación social frente a esta condición de algunos sujetos del pueblo. El Hospital de San Hipólito (en la actual Ciudad de México) fue fundado en 1567 por Bernardino Álvarez, quien valiéndose de la caridad y del apoyo de los virreyes y las autoridades eclesiásticas hizo funcionar la institución.

Como menciona Josefina Muriel (1990), refiriéndose a la fundación del Hospital de San Hipólito:

“Lo que lo caracterizaba era el hecho de ser el único en que se recibían locos y atrasados mentales [...]. Estos enfermos, por primera vez en la historia de México y posiblemente de América, fueron alojados en un sanatorio y tratados con el respeto debido a su dignidad de personas” (Muriel, 1990. P. 208).

Este tipo de cuestiones permiten pensar en ciertas continuidades respecto a la

fundación de centros para el tratamiento, tanto en España como en el virreinato de la Nueva España⁹. Continuidades que se amplían en tanto se reconoce el poder de la religión en el establecimiento del primer “manicomio” americano y que dio origen a la creación de una orden hospitalaria. De igual forma que ocurrió en Granada con la Orden de San Juan de Dios (Viqueira, 1970. P. 365).

Para esclarecer este panorama es práctico lo que menciona Cristina Sacristán (2005) sobre la relación de la locura con los procesos religiosos que se configuran como el paradigma del momento, básicamente, durante la Inquisición. La locura aparece enunciada como una forma de herejía que paulatinamente va entrando en el campo médico, teniendo en cuenta como la medicina del momento está influenciada por el paradigma cristiano (que ya tiene una fuerte influencia de la medicina árabe), pero en la que se empieza a incluir la población de la sociedad acá.

El mejor ejemplo para entender la relación que se estableció de la locura con la medicina y la religión, es el que presenta Tropé (2010) al examinar el lugar de la locura como enfermedad en la Santa Inquisición, mostrando las tensiones entre la postura religiosa y médicas que se le pueden asociar a este mal. Según el autor, la locura funcionaba como punto de tensión para la estructura jurídica al no poder ser castigada por el Santo Oficio (P. 63), haciendo necesaria la articulación con los hospitales del loco para el reconocimiento y tratamiento de la enfermedad (en caso de ser necesario) (P. 64); aunque la articulación no conllevaba la amistad entre las dos instituciones, en más de un caso se reconocía que los inquisidores llevaban varios presos a los hospitales sin previas autorizaciones (P. 64). En algunos casos se reconoce que el hospital de locos funcionó para apaciguar a los presos por el Santo Oficio, ya que muchos presos fueron enviados a los hospitales evitando que alterarían el orden en la cárcel (y con sus comentarios, incitarán a otros presos).

Lo que se puede ver es que la locura genera tensiones y asociaciones entre sus dos campos de acción institucionalizados. Funcionó para controlar y apaciguar a los presos más alborotados, generando cierto control social por parte de los inquisidores

⁹ Único virreinato en el que se crean este tipo de instituciones. En los otros virreinos surgen como cuartos dentro de instituciones encargadas a otras enfermedades.

para apaciguar las ideas más críticas sin incurrir necesariamente a la ejecución. De igual forma, el tratamiento que acá se expone, ya sea al preso o al enfermo en el hospital, implicaba una forma de tortura. Además, hace evidente que el “estar loco” implica una acusación ejecutada por estructuras o instituciones de mucho poder, que demuestran la dimensión política de la locura y de la contención del loco.

Lo importante de tener claro este panorama es que permite reconocer la existencia de discursos y prácticas sobre la locura; noción que se vuelve a resaltar como enfermedad tratable¹⁰, sin salir del marco interpretativo y de referencia del cristianismo como religión dominante en la época y transformando la creación de lugares y posiciones en la construcción sobre la locura. Se implementaron -en el momento- una serie de prácticas que procuraron la transformación de los sujetos para asegurar su cordura, haciendo posible la comparación de los discursos que se generaron y así poder relacionarlo con los procesos de construcción de alteridad en el periodo colonial temprano.

Otro elemento clave en este apartado, es que abre la cuestión del discurso en tanto permite preguntar por cómo se genera la producción de unos sujetos claves, (indios-locos-salvajes) quienes están sujetos a una serie de prácticas establecidas en unas dinámicas de poder, que permiten no sólo la naturalización de los conceptos relacionados con toda la estructura colonial, sino la constante reconfiguración de los mismos de acuerdo con las transformaciones en el tiempo.

Es gracias a los elementos mencionados en este apartado que se puede partir de la locura como un concepto existente en el momento, ligado a unas prácticas religiosas y médicas, institucionales, conceptuales y cotidianas que se hacen necesarias en la comprensión y vinculación al proyecto colonial, en relación con esos otros conceptos políticos que configuran el encuentro y las relaciones de poder entre las colectividades.

¹⁰ Se habla de la locura como enfermedad desde la medicina hipocrática.

2.1.2 La locura más allá de las instituciones

La locura, al igual que muchas otras categorías, logra salir del campo institucional para significarse de otras formas y con otros sentidos en diversos lugares, haciendo que su sentido se transforme y cambie desde las diferentes perspectivas en las que se maneja. En este apartado se explican las formas propias de la locura en las diferentes artes, y como desde la Baja Edad Media en Europa se tiene una idea sobre lo que significa “estar loco”, permitiendo conectar la locura que surge en Europa y España, desde este ámbito, con las formas que empiezan a surgir paulatinamente en la obra de Juan de Castellanos.

En el apartado anterior se hizo mención a cómo, desde una perspectiva cristiana, la locura tomaba dos formas, por un lado, se encontraba la “locura divinizada” y por el otro la “locura demonizada”, generando su institucionalización a través de mecanismos religiosos y paulatinamente médicos. Fuertemente influenciado por este marco de comprensión religioso surge la *Stultifera Navis* (figura 6) que plantea Foucault¹¹ (1967) como una forma literaria, que llega a existir como forma material, dotando de sentido a la locura en tanto permite la exclusión de ella (en la repetición de la experiencia europea con la lepra), y cargandola de sentido por medio de la combinación de dos elementos significantes: Por un lado, la travesía y/o el viaje que conducía a los locos a la razón (Foucault, 1967. P. 17), aunque es posible entender la navegación a través de la liberación del hombre a la incertidumbre de su suerte, entregándolo a su propio destino, ya que cada viaje era potencialmente el último (Foucault, 1967. P. 19). Por otro lado, se encuentra el agua que se ubica en relación al encierro que tiene el loco en la barca, trayendo ideas de purificación y de limpieza combinadas con la lógica del encierro, haciendo -en este momento- la unión del agua y de la locura a través de la representación.

¹¹ Aunque Foucault no aporte directamente a la pregunta por la locura en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI, funciona para entender cómo en la experiencia europea (occidental) surgen nociones acerca de la locura que van más allá del campo institucional.



Figura 6: Stultifera Navis, desde los escritos de Brand a finales del siglo XV (Brand, 1497)

Vale la pena seguir la línea argumentativa que usa Foucault (1963) en su primer capítulo para entender las múltiples significaciones que toma la locura en diferentes artes. Partiendo por la pintura y siguiendo a las letras, es posible ver los múltiples sentidos que tiene a finales de la Europa Medieval e inicios de la Moderna, desde el siglo XII hasta inicios del XVII.

Respecto a la pintura, es posible situar la aparición de la locura en el horizonte del renacimiento, primeramente, entre las ruinas del simbolismo gótico (Foucault, 1967. P. 26). En este momento la pintura se encuentra atravesando un proceso en el que se da liberación a la abundancia de significaciones, ofreciendo al espectador un rostro enigmático y poco claro cargado de imágenes con múltiples interpretaciones que articulan de alguna forma a la locura con la humanidad, mostrando a través de locas representaciones (de bestias, por ejemplo) la naturaleza de la humanidad desenvolviéndose entre su pecado y sus tentaciones.

Por otro lado, se encuentra la literatura como un lugar donde la locura también actúa en el centro mismo de la razón y de la verdad, desenvolviéndose en dirección diferente a lo que esta representa para la pintura. Durante la Edad Media la locura lograba colocarse en la jerarquía de los vicios, y para el Renacimiento había logrado consolidarse a la cabeza de estos (Foucault, 1967. P. 32-33)¹². En la literatura -a diferencia de la pintura- es posible ver cómo hay transformación del concepto al punto

¹² Según el autor, desde el siglo XIII es posible verla figurar entre las tropas malvadas y de las doce dualidades que se reparten la soberanía del alma humana: Fe e idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria, Prudencia y Locura, Paciencia y Cólera, Dulzura y Dureza, Concordia y Discordia, Obediencia y Rebelión, Perseverancia e Inconstancia. (Foucault, 1967. P. 33)

en que es posible vincularla a la sabiduría, desligándola de sus caminos oscuros.

La locura en este punto de la literatura y desde finales del siglo XV hasta inicios del XVII logra divertir -más no fascinar, como lo hizo antes en la pintura- para convertirse en una sátira moral. Logra cambiar de las criaturas bestiales para aparecer en su forma humana a través de sus insinuaciones (como en el caso de Erasmo). Poco a poco existe la posibilidad del error y la locura logra inscribirse ahí mismo, accediendo al campo moral de la humanidad.

Caso especial y sobre el cual es necesario detenerse para centrar las formas de la locura en la literatura, es con Miguel de Cervantes. Al principio del párrafo anterior se hablaba de la locura como sátira moral, algo que el reconocido escritor español del siglo XVI logra mostrar en textos como *El Licenciado Vidriera* (1613).

El Licenciado Vidriera (1613) funciona para entender las características que permiten que en la novela se construya una idea de loco socialmente formada, posibilitando ver las formas en que es pensada la sátira moral y la capacidad del loco para burlarse tanto de las instituciones como de la cotidianidad que se desarrolla en sus contextos.

Según Hiple (1963), en *El Licenciado Vidriera* se evidencian y mezclan dos formas de entender al loco y su locura, mostrando cómo durante el siglo XVI y XVII la figura del loco se dota de un carácter satírico: La primera forma es la relación que tiene el licenciado con la iglesia, dejando ver el mundo dominado -o formado- por la locura y permitiendo leer la relación que hay entre locura y los pecados capitales. La segunda idea que se puede evidenciar es la expresión de la locura a través de su cordura, esto significa ver al loco, cuerdo.

La relación entre locura-iglesia se abre de forma diferente a la que se comentaba al inicio del apartado con Porter, ya que acá la locura juega de forma tal en que puede establecerse bajo y en los principios del cristianismo. Es gracias a este “juego” del loco que se puede hablar de una “apreciación” a la locura ya que se lo valora en su ingenio y en su capacidad –inocente- para burlarse de todas las instituciones y formas sociales.

El loco en el texto es un personaje divertido y satírico, que responde a las nociones y los chistes populares que legitiman la división ya expuesta. El loco se convierte también en una persona ingeniosa que hace caer a los cuerdos en sus trampas para mostrarles las locuras del mundo (expresando la falsedad como verdad, que exponía Foucault (1967), siendo ya en el texto escrito por Cervantes donde este personaje con su humor llega a ser irreverente y blasfemo, aspecto que la iglesia no le presta atención porque exactamente es al loco y solo a él quien se le permite tal burla.

Es de destacar la función que tiene el humor, y es que es acá donde más se marcan esas dos tradiciones de entender al loco, permitiendo en chistes como:

“Viendo la casa de orates de Valencia, que es muy de ver, a la entrada halle un hombre de buen parecer, y creyendo ser el alcalde de la casa, dijele: "Senior alcalde, recibire merced me diga en que parte vere los locos de esta casa." Respondi6me: "No se lo que dices, mas hagote saber que soy San Pedro, que me enbie Dios a predicar al mundo." Como lo reconocí por loco, reime mucho. Y mas adelante halle un clérigo, medianamente aderezado, y para que holgase de la respuesta del loco, dijele: "Hame pasado con un loco un donaire el mayor del mundo. Que me dijo que era San Pedro, que lo enviaba Dios a predi- car al mundo." Respondime el clérigo: "En verdad, te digo que nunca tal envíe." (Heilpe, 1983. P. 18)

En el anterior chiste se permite entender como el loco puede hablar y jugarle bromas de forma consciente o inconsciente al cuerdo, burlándose a su vez de las instituciones, acto que desde la cordura sería impensable. El juego con la religión en este apartado muestra a la locura en contra del “deber ser” instaurado desde las instituciones; burlándose y mostrando algunas verdades morales de la humanidad. Sobre el humor y la crítica que tiene el loco, se puede entender que:

Si la locura arrastra a los hombres a una ceguera que los pierde, el loco, al contrario, recuerda a cada uno su verdad; en la comedia, donde cada personaje engaña a los otros y se engaña a sí mismo, el loco representa la comedia de segundo grado, el engaño del engaño; dice, con su lenguaje de necio, sin aire de razón, las palabras razonables que dan un desenlace cómico a la obra (Foucault, 1967. P. 22).

Entendiendo la importancia de esa figura del loco que juega con la verdad y la cordura a través de la burla, surge en otras obras literarias del momento, y en el mismo Cervantes, otros sentidos de locura que hacen de ella una quimera cargada de definiciones y representaciones. Según Foucault (1962) en obras como Don Quijote de la Mancha, entre otras, la locura se devela a sí misma a través de diferentes tipos: El primero es la locura por identificación novelesca, mostrando lo tenue de la línea que separa la realidad de la imaginación a través de la existencia de las artes, existiendo la locura en la posibilidad de la imaginación misma (P. 28). El segundo es la locura de la vana presunción que muestra las ilusiones que hay en el mundo, siendo la relación imaginaria que sostiene cada hombre consigo mismo (P. 28). La tercera forma o tipo es la locura del justo castigo que castiga a través de los trastornos del espíritu y del corazón para develar la verdad (P. 38-39). El último tipo de locura es el de la pasión desesperada al que se llega por medio de los límites del amor, sintiendo el castigo y placer de la pasión (P. 39)

Finalizando con las ideas de locura, hay una definición clara y puntual que se da en el Tesoro de la Lengua Castellana o española escrito por Don Sebastián de Covarrubias y Orozco (1611); un texto que busca ser el primer diccionario, recopilando el léxico español para definirlo por medio de los diferentes usos que a este se le dan. Según este texto, loco y locura se definen como:

Loco. El hombre que ha perdido su juyzio, Lat. infanus, vxsanu, amens, demás, furioso. La etimologia deste vocablo tornara loco a qualquier hombre cuerdo, porque no se halla cosa que hincha su vacio, Y sea su primera interpretacion dela palabra locus, loci, por el lugar; atento que al loco solemos llamar vaciom sin selo: y assi aquel lugar parece que queda sin llenarse. En lengua Vizcaina locov le táto como no firme, y tal es el que no está en su juyzio. Otros ze dan origen a luco, porque en la gentilidad algunos demonos quisieron ser reverenciados fuera de poblado en algunos bosques, cuyo territorio no devoa ser violado de ninguno atreviendose a cortar del carrasca, encina, ni otro arbol, so pena de quedar locos y agitados de las furias. O puede se aver dicho de *lucus á luce per contrarium sensum*, por aversele ofuscado, y entenebrecido el entendimiento. O se dixo á loquendo. porque los tales suelen con la sequedad del cerebro hablar mucho, y dar muchas voces, y si bien lo consideramos

al hombre que está en su juyzio si es muy hablador, dezimos comunmente, ser un loco.

Entre loco, tonto y bovo ay mucha diferencia, por causarle estas enfermedades de diferentes principios y calidades. Loco atreguado, el que tiene dilucidos intervalos, haziendo treguas con el la locura. Loco perenal, el que perpetuamente persevera en su locura. Proverbio, El loco por la pena es cuerdo. Este proverbio se verifica algunas vezes en los mismos locos de las gaviotas. a los quales castigan los que curan dellos, y entonces no temen como hombres, fino como animales, de la manera y forma, que el cavallo y el perro, y otro qualquier bruto se se sujeta a la diciplina temiendo el castigo. Mas sabe el loco en su casa que el cuerdo en la agena. Aqui retoma loco por el hombre arrojado, y inconsiderado en las cosas graves y publicas; pero en quanto al gobierno particular de su casa estan advertidos dello que les conviene, evitando los inconvenientes que el defuera della no alcanza. Un loco luce ciento: ordinaria cosa es, especialmente enre mozos, si uno dellos da en alguna impertinencia, o sea en trage, o en otra cosa, luego tiene mucho que le sigan, y en las conversaciones si da uno en loquear, y travesear todos los demas le sigen, y se descomponen, pareciendoles que esto es urbanidad y cordura.

Locura, infamia, dementia, &c. Loquear, hazer locuras, o burlarse, y holgarse del compuestamente. Casa de locos es el hospital donde los curan (Covarrubias, 1611. Pp. 527-528).¹³

El análisis del documento permite ver diferentes elementos, relaciones y asociaciones que se pueden dar con la locura. Al principio de la definición se hace mención a algo que parece muy obvio: La locura como pérdida de la cordura; tal obviedad guarda detrás algo esencial, para estar loco primero hay que estar cuerdo por lo que la locura se convierte en un estado posterior a la cordura generado por un “vacío” que no se puede llenar; pareciera ser que ese “vacío” es el mismo juicio que cada hombre tiene sobre sí mismo, el cual se puede perder. Es curioso como en la definición aparecen referencias de otras lenguas en las que se puede hacer la misma asociación entre locura y pérdida de juicio.

¹³ Transcripción del documento realizada por el autor.

Más adelante en el texto se puede entender la locura como un lugar, o la pérdida de este; proveniente del latín *locus* que significa lugar o ubicación y que da a entender la situación del loco como el estado en un lugar que no se puede llenar. También el papel que juega el cristianismo y la referencia a la locura satanizada, lo valioso de esta referencia es que los demonios presentados en este apartado llevan a la furia, definida a través del “aversele ofuscado, y entenebrecido el entendimiento” (Covarrubias, 1611. Pp. 527) a quien la posea. Por otro lado, hay una acepción especial, en la que se muestra como loco se usa incluso para distinguir a alguien cuerdo que “es muy hablador” (Covarrubias, 1611. Pp. 527).

La otra definición que sobresale es la que muestra a la locura en el campo de la enfermedad, acá -a diferencia del apartado anterior- se clasifica de forma diferente siendo diciente los intervalos o el estado que se genera dentro de la persona; bajo esta significación se entienden dos tipos: El *loco atreguado*, siendo aquel que entra en un ir y venir entre la locura y la cordura y el *loco perenal* que se queda en el estado permanente de locura; cabe resaltar que esta tipología no muestra directamente una asociación con la teoría de los humores o siquiera con las formas religiosas, recalcando exclusivamente el estado del enfermo.

Para terminar, se encuentran algunas definiciones que ya se habían visto en este apartado. En primer lugar, la cuestión del loco como sabio que se referencia a través del gobierno que este ejerce sobre sus espacios, principalmente en la esfera privada. La locura implica también cierto temor, principalmente a cómo logra desenvolverse el loco en la esfera pública, ya que gracias a su capacidad para hablar puede convencer, logrando confundir haciendo parecer su locura como cordura.

Aunque en muchas referencias de la bibliografía consultada aparece la razón (unida a la cordura) como la oposición directa a la locura, en la amplia definición que da Covarrubias (1611) no se menciona nunca la razón y aparece el juicio como el determinante que delimita lo que es y quien es loco.

El objetivo de este apartado era mostrar desde qué posiciones y cómo se le puede dar sentido a la locura desde finales del siglo XV hasta el inicio del siglo XVI. Muchas de las reflexiones que pertenecen a este período muestran el panorama en el que se

ve inmerso Juan de Castellanos, y logran conectar las tipificaciones y caracterizaciones de la locura con las que surgen de la lectura de *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (1607).

2.2 La locura en Juan de Castellanos

Teniendo claras las formas en que durante el período (siglo XVI) se habla de locura, es posible realizar el análisis según las categorías que surgen de la lectura de *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Aunque muchas de las categorías que surgen en este apartado tienen relación directa con las formas de locura que se vieron en la primera parte, es interesante cómo Castellanos las reconoce, pero aun así hace que el concepto agarre por caminos diferentes que no necesariamente concuerdan con las definiciones que ya se habían mencionado.

2.2.1 Elegías de varones Ilustres de Indias; un acto de locura en sí mismo

Hay muchas formas en las que se puede introducir locura en la obra, cada una partiendo de dimensiones aparentemente distintas. La primera enunciación aparece en la entrada y presentación que Juan de Castellanos hace de su obra tanto a sus lectores como a su monarca, el Rey Felipe II; esta primera parte muestra la posibilidad -y el reconocimiento- para que dicha empresa sea considerada un acto de locura en sí misma, sobre todo por sus críticos. Castellanos solamente necesitó comparar su obra y su proyecto con la figura griega de Corebo (Castellanos. 1997. P. 3), mostrando como la posibilidad de crear algo nuevo (diferente) en un ejercicio que necesita de un esfuerzo titánico, se convierte en un reto al que pocos están dispuestos, lo que posibilita a quienes no lo comprenden en pensar *las Elegías* como un acto de locura. Castellanos logra hacer evidente que es en las formas en que se dan las dudas y críticas por parte de sus pares, que la locura se convierte en la definición de su ejercicio.

Entre las cosas notables, que autores antiguos nos dejaron escritas, hicieron memoria de aquella gran locura de Corebo, cuya cuenta, no estendiéndose a mas número de hasta cinco presumia contar las ondas del mar y las arenas de sus riberas; y desta misma podria yo ser aora redarguido [...] (Castellanos.1997. P 3)

Ahora bien, la búsqueda por Corebo, en el intento de descifrar la titánica empresa de Castellanos, llevó a varias figuras míticas e históricas griegas¹⁴: La primera, un luchador griego que llega a Argos y mata Poine (espíritu griego enviado por Apolo para arrebatar a los hijos de sus madres), generando que Apolo lance una peste sobre Argos; Corebo para evitar la peste construye un templo a Apolo en el monte Gerania (Carrasquilla, 2016. P. 213). La segunda figura que aparece es la de un Corebo guerrero y aliado de Troya, durante la mítica guerra; esta figura aparece como un soldado consiente en el ataque sorpresa que lidera Niso contra los griegos; su conciencia se basa en la distinción entre el engaño y el valor que genera actuar de forma tan sorpresiva, infiltrando los campos griegos vestidos de sus propios enemigos (Sklenár, 2013. P. 5-6). Por último, queda Corebo de Elida, figura más reconocida, quien se convierte en el primer campeón de las olimpiadas en el 776 a.C. Aunque no se pudo encontrar el pasaje exacto al que refiere Castellanos, sí se puede entender que, dentro de todas estas figuras, se presenta la idea de empresa titánica que por su grandeza pierde el sentido.

Teniendo presente esta figura, la entrada a *Elegías de Varones ilustres de indias* como un acto posible de locura en sí mismo condiciona la forma en que fue y puede ser leída la obra. Castellanos es consciente que puede ser acusado por loco y comprende lo que esto significa. Reconoce que el acto de escribir la historia desde Colón hasta sus días en Tunja, valorando el actuar de gran cantidad de “varones ilustres” en una narrativa diferente, haciendo uso de fuentes especiales y resaltando las labores de los primeros hidalgos, hace de su texto un reto para la comprensión y para las necesidades de los jerarcas españoles. La obra resulta en una apuesta por algo completamente nuevo, distinto a lo que sus pares cronistas han hecho; un reto que llega a romper ciertos esquemas del cómo se deben escribir y mostrar los

¹⁴ No se encontró el apartado exacto que menciona Castellanos, por lo que es necesario presentar a todas las figuras que se encontraron y las posibles asociaciones.

acontecimientos de los nuevos territorios; permitiéndole acercarse a la empresa casi imposible y completamente arriesgada de Corebo. Es así como locura surge en un elemento real y posible en el marco contextual de Castellanos, permitiendo ser usada como una clave de lectura en la que se puede articular Juan de Castellanos, su obra y el mundo que posibilita la existencia de locura/loco en América.

La única empresa que pareciera compararse con el ejercicio de Castellanos, por lo menos para dimensionar la locura, es la de Colón. En la apertura del primer libro, en los primeros cantos, Castellanos muestra las ideas que se generan sobre Colón y el proyecto que este plantea.

Comienza por allí de llamar gentes.
Pendon real por plazas estendido;
Pero mil opiniones diferentes
De loco le llamaban y perdido por donde pasados ni presentes
No fueron, ni trataron, ni han oído;
Y de todas las cosas que decía
El indiscreto vulgo. (Castellanos, 1997. P. 7)

Al igual que Castellanos, en el texto se presenta a un Colón muy consciente de la locura como crítica y como posibilidad para entender su arriesgada empresa. Un apartado más adelante Colón hace referencia a las críticas que le dan y Castellanos le da la posibilidad de que se defienda dentro del texto:

A hechos importantes he llamado,
A cosas no dudosas os provoco,
Negocios no fingido ni soñado,
Y si prometo mucho no doy poco;
No voy de mi salud desesperado,
Ni me muevo con furias de hombre loco;
Caso dudoso es or ser extraño
Mas dél mismo saldrá su desengaño. (Castellanos, 1997. P. 7)

Surge entonces locura como una posibilidad de definición para las grandes empresas, en las que se arriesga el prestigio de quien la cometa, mostrando a la vez la necesidad de actos arriesgados. La locura sirvió para leer a Colón y a Castellanos a puertas de cometer sus más arriesgados actos, y ellos en el proceso intentaron salir de una clasificación que deslegitima cada una de las empresas.

Ahora bien, teniendo claro el panorama de inicio y la posibilidad de hacer de locura la clave de las relaciones que se puedan presentar, surge la necesidad de situar el concepto en categorías que faciliten su asimilación y su posterior articulación con otras formas de designación de mundo (que en ese momento se están construyendo y consolidando). Para poder plantear dichas categorías, es necesario dar cuenta de todos los componentes temporales, espaciales y contextuales que aparecen relacionados.

2.2.2 Varones Ilustres y buen gobierno

Es durante finales del siglo XV e inicios del siglo XVI que se empieza a estructurar una organización colonial jerarquizada en relación a los privilegios. Durante el siglo XVI aparecen y se consolidan cinco grupos sociales bien caracterizados: los oficiales reales, el clero los mineros, los mercaderes y los hacendados (Céspedes, 2009. P. 213). Es de destacar que en este proceso de configuración de la estructura social aparecen pocos encomenderos de la época inicial, pocos son los primeros pobladores y poquísimos los descendientes de conquistadores (Céspedes, 2009. P. 218); por lo que la intención de Castellanos es legitimar el lugar que tienen estos primeros encomenderos, apelando a una visión épica del pasado para formular un proyecto de la sociedad señorial neogranadina (Restrepo, 1999. P. 75).

La necesidad de mostrar las acciones de los varones ilustres de Indias es una, por no decir la principal, pretensión que tiene Juan de Castellanos al escribir su obra. Preguntarse por los actos heroicos que tienen estos sujetos en el proceso de consolidación de la conquista para ser funcionales a la colonia, hace que en más de una ocasión Castellanos intenté definir los componentes que hacen de ciertos españoles ser varones ilustres. En el proceso de definir tales valores surge la cordura

-como antítesis de la locura- que se abre a los valores centrales y esenciales que debe tener un buen español y su gobierno. Para Castellanos, los guerreros ideales son los encomenderos, en forma limitada los protestantes y algunos indígenas, por lo que en el texto se muestra la distinción de estos grupos con los mercaderes y burócratas (Restrepo, 1999. P. 101), además de centrarse no solo en estos sujetos como actores políticos, sino en la caracterización a través de su ocupación digna en las batallas y altas cortes (Restrepo, 1999. P. 111).

Un ejemplo de la caracterización de los valores del hidalgo se puede ver en la presentación de los hombres que estaban en la compañía de George de Espira para las campañas de Venezuela. Aquí surge la cordura por medio de la relación con los valores que deben tener estos varones para la paz (articulando a la capacidad que se tiene para gobernar), la batalla y/o la guerra.

Del número también desta reseña
Fué Cárdenas, insigne caballero, Sancho Briceño,
Alonso de la peña, George de Almeda, Pedro de Nurueña,
Y Lope de Montalvo, muy entero
En la paz y en belicosa coyuntura
Y varon de grandísima cordura. (Castellanos, 1997. P. 407)

En articulación a estos procesos, se puede ver como la cordura surge como un valor que se expresa en la posibilidad del buen manejo para la batalla y los soldados, recalcando las implicaciones de un buen general. Sobre este proceso es posible ver a Antonio de Serdeño como conquistador y gobernador de la Isla de Trinidad y Tobago, quien logra desenvolverse en sus discursos, manejando y mostrando su cordura frente a sus soldados:

El campo de los nuestros recogido,
Sedeño les habló con gran cordura,
Velóse de la fuerza del vencia
Por no tener la suya por segura;
Curándose las llagas del herido,
Al muerto dió terrena sepultura,

Tuvieron cuantos son en el estancia,
Toda la noche grande vigilancia. (Castellanos.1997. P. 177)

Incluso, la batalla se convierte en un momento clave para ser pensado. La estrategia en el campo parte de la capacidad para comprender o no las debilidades de la compañía y con ella las posibilidades de victoria o derrota; en el libro III, cuando Castellanos (1997) habla sobre el descubrimiento y actos memorables de la provincia de Popayán, resalta el actuar de Pedro de Añasco para proteger a la compañía antes del ataque de una gran cantidad de indios al campamento:

Parecióles la grita gran soltura
Y no buena señal hacelles cocos,
Y ansí tuvieron todos por cordura
No resposar allí siendo tan pocos,
Y en aquella sazon y coyuntura
Su consideracion no fue e locos:
Vuelta de Timaná se fueron luego
Con harta mas congoja que sosiego. (Castellanos.1997. P. 897)

Es posible ver, en estos casos, como es que se genera una idea del hidalgo que es funcional a la guerra y a la paz por medio de la capacidad en la toma de decisiones claves. Castellanos resalta el actuar de estos valerosos hombres, y para remarcar su capacidad de liderazgo recurre a la cordura como la forma perfecta que logra dar cuenta de la perfecta capacidad que tienen ellos, los hidalgos y algunos soldados, a la hora de decidir en momentos trascendentales.

Volviendo a las ocupaciones de los sujetos de quién hablaba Castellanos; se encuentran también las altas cortes, las cuales permiten entender la articulación entre la figura del Varón o hidalgo con los principios de “buen gobierno”. El buen gobierno surge de la necesidad para administrar tanto los recursos como a los indios en las colonias. Esta categoría se estableció a través de una serie de legislaciones que permitieron la reflexión académica y política sobre el lugar de indios y de españoles en relación al gobierno de los territorios. Las llamadas *Ordenanzas Reales para el Buen Regimiento y Tratamiento de los indios* de 1512, son el primer texto que plantea

esta forma de gobierno para las Indias; el objetivo principal era que los españoles en las colonias acataran dichas ordenanzas para “la buena gobernación e tratamiento de los indios de la isla española” (Salgado, 2013.P. 11). En estas leyes se reconoce la importancia de administrar justicia, además de la enseñanza de la fe católica. Con las posteriores legislaciones y principalmente con *las Leyes Nuevas* de 1542 se intenta plantear una forma de gobernabilidad sobre los territorios centradas en la “protección de los indios”, modificando el derecho de esclavización ya establecido sobre algunos indios (se mantiene el derecho de esclavitud para los indios caribes, los araucanos y los mindianos, quienes eran rebeldes siempre a la dominación española) (Restrepo, 1999.P. 90).

Esta relación queda visible en el discurso que realiza Velasco a Don Gorge de Espira, convenciendo de darle buen manejo a unos motines que se estaban realizando en Venezuela.

Porque si para lo que se procura
Tuviéramos un recurso liviano,
¿Qué mayor bien ni qué mayor ventura
Que subyeccion debajo vuestra mano?
Cuyo valor, primor y gran cordura
Todos juzgamos ser don soberano,
Con otras escelencias que la fama con gran verdad aqui y alli derrama. (Castellanos, 1997. P. 432)

Queda claro el papel que tiene la cordura como un valor que se debe tener como soberano para permitir la justicia y la correcta administración de los territorios. La unión entre la cordura y esta forma de gobierno queda mejor vinculada a partir de la sabiduría. Hay apartados en los que surge la sabiduría como una forma alejada de la locura, que necesita de ella para su definición (permitiendo delimitar quiénes son sabios).

Un caso de esa relación entre sabiduría y locura es la que se presenta en el párrafo introductorio al canto cuarto de la tercera elegía, en el que se destacan las virtudes y

defectos que tenía Bobadilla; mostrando que para ser sabio se necesitan ciertas cualidades particulares; incluso, en el proceso de definición y caracterización de la “hidalguía” surge la sabiduría por medio del manejo y aprendizaje que resulta de la experiencia tanto del “hidalgo” como de sus pares.

Los cuerdos mozos y los savios viejos
Jamás atribuyeron á demencia
Usar de pareceres y consejos
De varones que tienen experiencia,
Mayormente si tales son añejos
En el ejercitar alguna ciencia:
Pues vemos muchos sabios y prudentes
No ser en todas cosas suficientes. (Castellanos. 1997. P. 84)

Acá locura, o demencia permite llenar de cualidades un grupo de sujetos al que Castellanos llama "sabios". Es a partir de la capacidad que se tiene para escuchar al otro y seguir consejos que se logra valorar a los “sabios”. El uso de la palabra se articula con la experiencia que tiene Bobadilla y como llega a incurrir en un acto posiblemente “demente” al no escuchar al almirante, lo que le termina ocasionando la muerte. Se podría entender demencia como la oposición a saber, vinculado a la terquedad que tiene cualquier varón para desconocer el aprendizaje dado por sus compañeros. Acá, se asocia la práctica de escuchar y aprender de las experiencias del otro como algo no-demente; útil en tanto permite, no solo un aprendizaje por medio de la acumulación de experiencias, sino la definición de ciertas características de una “clase” necesaria.

Vale la pena ligar la importancia de la palabra y la sabiduría con las formas de locura mencionadas en el apartado anterior; en la definición de Covarrubias (1611) la palabra se convierte en el vehículo en el que se expresa y se contiene la locura, por lo que hay que tener cuidado al escucharla. Pero en este apartado, surge como contenedora de la cordura, permitiendo ver que esa distinción y el uso que se le da a la palabra depende en gran medida de quien produzca el discurso y lo conveniente que sea para el momento.

Siguiendo con la misma línea argumentativa, aparece la locura explicando la muerte de Bobadilla, haciendo que gracias a su terquedad tome decisiones equivocadas respecto a la posición que debe tomar. Tal acción se da en el proceso de transporte de oro por lo que parecen ser las Antillas, cuando Colón le ruega a Cristóbal de Ovando que mantenga su flota en donde Bobadilla se encontraba, por si a este se le ocurría salir de la isla en la que se encontraba.

Pero que le rogaba grandemente,
Que por ninguna via consitiese
Desamparar el puerto de presente
La flota, sino que la detuviese;
porque seria gran inconveniente
Si Bobadilla por entonces fuese;
Finalmente tenia por locura
Salir en semejante coyuntura. (Castellanos. 1997. Pp 85)

En este caso, locura se enuncia como un acto de necesidad y terquedad, completamente impulsivo, logrando romper con el orden establecido por Colón; es un acto que se da como respuesta a factores externos, explicado -posiblemente- a través de la pérdida del juicio en un momento clave. Aunque tuvo como respuesta la molestia de Colón, no se asocia una práctica concreta que fuera resultado de dicha desobediencia -más allá de la muerte-.

El concepto se articula en tanto logra generar tensiones entre órdenes establecidas y actos imprevistos llevados de forma impulsiva como respuestas a acontecimientos ajenos. Aunque era algo que se sabía, el hacer uso de, o caer en la locura permite mostrar los actos no controlados por el orden militar; abre la posibilidad a Bobadilla para actuar en otros lugares sin que sea un desacato a la orden, sino más bien un acto de locura. Para sintetizar, se podría entender la relación de la locura en el siguiente esquema:



Figura 7: Esquema de las relaciones de la locura con la figura de varón ilustre, desde Castellanos

2.2.3 Con la furia que se produce en el furor de la batalla

La batalla tiene un lugar central en las elegías. Recordando el apartado anterior, los varones ilustres se definen, en parte, a los nobles oficios en la batalla; permitiendo que sea uno de los momentos más referenciados durante todo el texto y sea en los que más aparece la locura como una forma de entender la complejidad de la situación que allí se presentaba. La batalla se convierte en ese espacio donde brota la locura sin diferenciar sobre quién o qué la hace. Al igual que pasa con la locura, es imposible reducir la definición de “batalla” a una sola experiencia ya que hay variedad en sus relaciones, haciendo posible y necesario entender cómo locura encuentra sentido en las diferentes experiencias y formas que existe de batalla en la obra de Juan de Castellanos.

Siguiendo con la idea del apartado anterior, se puede ligar la “batalla” o la misma “guerra” para el establecimiento del buen gobierno, partiendo de la justificación por la guerra santa que se hace sobre los indios en el proceso de evangelización al inicio de la conquista. La batalla en el proceso de apropiación de los pueblos nativos es necesaria, muchas veces se encuentra referenciada como un acto valeroso por parte de quien lo comete (más si es el reconocimiento al acto heroico de un español), reconociendo que el fin último de la lucha es el establecimiento de un orden que permita la correcta administración. Por otro lado, se legitima el uso de las armas para

la defensa de gobiernos tiránicos, o para evitar la antropofagia y la opresión de los inocentes, que ahora eran amigos y aliados (Beuchot, 1992. P. 129).

Esta forma de batalla justa se legitima en relación a los tipos de infieles. Ya Santo Tomás hablaba de infidelidad negativa y positiva, es decir, una de puro desconocimiento, en la que no hay culpa, y otra que conlleva blasfemia contra la fe, por lo que merece castigo (Beuchot, 1992. P. 131). Aunque dentro de la categoría de infidelidad negativa se encontraban los que ni de hecho ni de derecho estaban bajo el dominio de los cristianos, ya que habitaban tierras que no fueron de la cristiandad (el caso de los nativos americanos), por lo que la guerra contra ellos era injusta¹⁵ (Beuchot, 1992. P. 131). La batalla era justificada también para que los indios convertidos no fueran incitados (por sus gobernantes como por comunidades externas) a la infidelidad, además que había grupos de españoles enfocados en el uso de las armas para la opresión, más que para la evangelización, quienes veían la conveniencia de la intervención violenta para evitar que los nuevos conversos fueran perseguidos o molestados en la práctica de su fe¹⁶ (Beuchot, 1992. P. 133).

Es posible articular la forma en que los gobernantes indios lograban convencer a sus pueblos para hacer idolatría con dioses que no eran el Dios judeo-cristiano, con lo que Covarrubias (1611) alcanza a plantear como el desenvolvimiento del loco en la esfera pública. En un mundo que se encuentra en proceso de consolidación, la locura entra a configurarse como ese concepto que permite definir a quien todavía no ha entrado a formar parte de las instituciones que se traían desde España, y que en su lucha contra el Imperio logra confundir a algunos nuevos súbditos para que caigan - de nuevo- en la idolatría.

Desde las reflexiones filosóficas (articuladas a las posiciones políticas de la corona) se rescata la postura de Josef de Acosta, quien es usado como criterio para que las autoridades españolas, evaluaran el grado en que se debía utilizar la fuerza de armas durante el proceso de la evangelización (Bernard, 1994. P. 21), la división que hacía Acosta sobre la división de los bárbaros es:

¹⁵ Argumento usado por De las Casas para defender los derechos de los indios.

¹⁶ Se dio estas formas violentas en la praxis de la conquista, alejada un poco de la teoría filosófica planteada en escuelas como la de Salamanca

La primera clase, a la que pertenecían los chinos, los japoneses y algunos indios orientales, era definida por la existencia de ciudades, leyes un gobierno estable y, ante todo, una escritura fonética que permitió la acumulación de leyes escritas, libros y registros del pasado. La segunda clase, que comprendía a los aztecas y los incas, contaba con asentamientos fijos, un culto religioso, gobernantes poderosos y cierta memoria del pasado, pero carecía de libros o escritura fonética. El tercer estado que Acosta posteriormente subdividió comprendía tanto a los simples salvajes como a los aborígenes de la Amazonia "sin ley, sin rey, sin sacerdote, sin magistrados ni república" como a las sociedades un poco más avanzadas de Chile y Colombia que poseían los rudimentos de gobierno y de la religión (Bernard, 1994. P. 20)

Teniendo en cuenta este referente para comprender la legitimación de la violencia, es posible entrever el lugar que tiene la locura ahí, partiendo de ver cómo en la conquista del territorio americano, las batallas se daban entre dos bandos completamente definidos; los españoles cargados con la espada y la cruz (acompañados de una legitimación legislativa y filosófica sobre el uso de las armas), y por el otro lado, los nativos luchando a modo de resistencia contra estos españoles. Esta forma se encuentra atravesada por la visión que tenían los españoles de los indígenas, quienes muchas veces (más no siempre) eran entendidos como salvajes y/o bárbaros que se negaban a recibir la doctrina cristiana y la civilización, por lo que era justa las batallas cometidas contra estos grupos.

Desde el inicio de las Elegías se puede ver como locura y batalla se encuentran articulados. Un claro ejemplo es cuando recién llega Colón a la isla La Española, acá la batalla entre españoles y nativos llega a tal punto en que los indios empiezan a darse cuenta de la pérdida de la batalla, la fuerza desmedida del rival y la muerte de sus compañeros.

Vestidos de su vana confianza,
Los indios golpes dan y los esperan,
No quieren permitir que pocos mueran;
Cristianos van haciendo gran matanza
indios en su locura perseveran,

Traspasan pechos, jaras y gorguces,
Calles haciendo van los arcabuces. (Castellanos.1997. P. 58)

Otro fragmento que se puede articular al ya presentado como ejemplo de las relaciones de encuentro es el que ocurre en la llegada de Gonzalo de Ocampo al puerto de Cumaná, en el que los indios de la isla en respuesta a los agravios que cometió Ojeda en la toma de territorios buscan venganza. Frente a dicho acto, los indios revoltosos logran ser reprimidos y puestos en esclavitud. Al igual que el fragmento anterior, acá la batalla permite actos que entra en relación con locura. Con mayor precisión conceptual, se habla del “ataque” de unos cuantos indios entrados en locura que decidieron ir en contra de los ejércitos reales, mostrando matices en lo que puede ser la batalla, e incluso permiten pensar en cómo la batalla deja “secuelas” que se manifiestan en comportamientos descontextualizados en momentos posteriores.

Los autores de torpes desatinos
Nunca pueden tener bora segura,
Porque demás de ser aquestos dinos
Del pago que merece su locura.
Esa misma maldad abre caminos
Para mayor dolor y desventura,
Pues nunca subió tanto la malicia
Que sobre ella no vuele la justicia. (Castellanos. 1997. P. 283)

En esta referencia, la locura genera muerte y el dolor para quienes la poseen; el estar loco trae implicaciones y más si su locura lleva al atrevimiento. Un ejemplo similar es el que ocurre en las cercanías de Paipa cuando la unión de caciques liderados por Tundama intenta atacar la tropa que iba camino a Neiva; poco antes del encuentro Núñez de Cabrera lanza un discurso preparando a la tropa, en él dice:

"Y pues ella con guerra nos convida
Sin denosotros rescibir ofensa,
hagamos su locura convertida

En contrario suceso del que piensa.
Los que se ven en riesgo de la vida
Justamente procuran su defensa,
Y así conviene pena y escarmiento
Donde los enemigos son sin cuento"(Castellanos, 1997. P. 1206)

Locura surge como un acto descontextualizado generado por el atrevimiento de los indios al rebelarse contra los españoles. En el discurso se ve como la batalla está siendo analizada por los caballeros, lo que le da confianza a los españoles para su posterior triunfo; resalta, la división que se da entre quienes piensan y quienes no piensan; la locura se enuncia en oposición a los pensadores -de la batalla- que son los españoles, mostrando las debilidades de los indios en la batalla. La intención de Núñez es mostrar la locura como la causante de un suceso que no le ocurre al pensante, que a su vez genera el castigo al que se verán sometidos los indios durante y después de la batalla.

Por otro lado, vale la pena destacar como la locura no se usa solo para entender la colectividad de indios, sino que recae también sobre la individualidad y los actos individuales que cometen. En la historia de La Nueva Granada, Castellanos narra como la campaña de Juan Céspedes, en compañía de aliados moscas (Muisca), busca entrar a territorio de los panche (pueblo definido como belicosísimo), en el trayecto son enfrentados por un indio panche, al cual encierran para saber el motivo de su locura. Juan Céspedes le pregunta el porqué del ataque, a lo que este indio responde:

Yo soy un hombre
Por tal y por mi nombre conocido,
Y aquí donde residido fui criado.
Antier me fue forzado salir fuera,
Y ayer, que no debiera, ya muy tarde,
Vi con temor cobarde gente Pancha
Que nunca de tal mancha tuvo nota.
Dijéronme ser rota y abatida,
Privando de la vida muchos buenos

Vosotros que sois menos, y tan pocos
Que no tuve por loco desconciertos
Pensar dejaros muertos por mi mano,
En pago de un hermano y de un tío
Y un mozo hijo mío, y otras gentes,
Mis deudos y parientes, cuya muerte
Me turbó de tal suerte, que con saña.
Sin convocar compañía de los tristes,
Intenté lo que visteis por las muestras
Cuando probé mis fuerzas con las vuestras. (Castellanos, 1997. P. 1187)

Esta referencia permite pensar en la posibilidad que surge en la locura para la venganza. Este es de los pocos relatos en que se le da voz al indio, y en él se logra expresar las tensiones de la guerra y del conflicto; se logra mostrar el sufrimiento que estos belicosos pueblos tenían con la llegada del español y como es ese mismo deseo de venganza y de sufrimiento que surge de y en la guerra logra expresarse en la locura. Fue la pérdida de todo lo que motivo a este indio a atacar a la compañía de Céspedes; es el acto del enfrentamiento lo que implica la locura, pero su motivo es la misma guerra que se había llevado a cabo. Al final, al indio le cortan la cabeza y Céspedes llega a Bogotá sin que tal acontecimiento genere mayor reflexión por parte de la compañía o de Castellanos.

Para terminar, otra referencia en la que surge la locura articulada a la batalla con los indios aparece cuando se da la batalla de Guayacamo, mientras los españoles buscan vengar a sus compañeros caídos en enfrentamiento con los naturales. En este apartado se muestra como hay un cambio de papeles; los castellanos toman el papel de vengadores por sus compañeros caídos en combate, pero la locura se mantiene como referente al conjunto de indios al que se enfrentan.

Viendo que se valían desta suerte
Por tener la guarida muy cercana,
El español desea de lo fuerte
Sacallos al anchor de la zavana
Para tomar venganza de la muerte

Que padeció la gente castellana,
Y así se retrajeron poco á poco
Para mas incitar al indio loco. (Castellanos.1997. P. 246)

Es posible ver como la locura se articula en estos fragmentos a la lucha que tienen los indios. No aparece como una forma de batallar, sino como un estado alterado y/o diferente al que usualmente tienen los indios. Es posible entenderla como comportamientos que por el contexto son desmedidos y en ocasiones funcionales a la necesidad de los indios; responder o sobrevivir al poderío militar de los españoles. Pero, es según el desarrollo de la batalla que se vuelve útil, ya que también estos actos hacen que se pierda la batalla o que se generen nuevamente batallas. Es valioso destacar que en ocasiones - sin perder la conexión que se tiene con la batalla- aparece la locura como algo que pertenece a la esencia de los indios, recordando el concepto de *loco perenal*; es perceptible a la hora de combatir, posibilitando toma de decisiones indebidas y poco consecuentes al momento que están viviendo. Muchas veces, la aparición de la locura lleva directamente a la muerte de quien la posee.

Quisiera volver a las categorías que plantea Acosta, mencionadas al inicio del apartado, dentro de esta teoría se puede ver como las instituciones tienen un papel central en la división de pueblos bárbaros, reconociendo el papel crucial que juega el comportamiento en el sistema de clasificación de la naturaleza de los indios. El canibalismo, el incesto, los rituales “extraños” son conductas que le dan lugar a los indios en esta escala. De acá surge la locura como un acto y a la vez una acusación que le va dando mayor sentido a los indios en estas categorías, permitiendo el uso de la violencia en algunos casos.

Hasta el momento locura ha aparecido como una acusación que hace Juan de Castellanos frente a los diferentes indios con los que hay encuentros bélicos, dotándolos por sus actos de locura como locos en sí mismos; permitiendo la articulación de la locura con la batalla y el encuentro (con los castellanos y cristianos) en tales definiciones. Pero paulatinamente la locura empieza a aparecer dentro de este ambiente de lucha como un modo de designación del español.

Una forma de locura se da desde la conciencia que trae el motivar a los soldados para una batalla que desde antes se ve desastrosa para la compañía. Hojeda, quien después de proclamar un emotivo discurso que brinda a sus soldados de fuerzas para la batalla que se le avecina, es consciente de la locura que acaba de cometer. Es un acto de locura pensar que los objetivos que mencionó y con los que incentivó a sus hombres, se puedan hacer reales.

Mostraba fivalmente gran contento
Cuando palabras tales les decia;
Mas era diferente sentimiento
El otro que de dentro padecia,
Por ver aquel tumulto turbulento
Y el orden y concierto que traia,
Porque bien entendia ser de loco
a tanta multitud tener en poco (Castellanos. 1997. P. 79)

En este caso locura aparece en asociación a la reflexión que hace Hojeda del discurso, incluyendo las pretensiones del mismo. El acto de desear y/o cumplir con dichos objetivos es de hombre loco (y Hojeda lo tiene muy claro), pero es necesario, para la eficiencia y supervivencia de los soldados, llegar con alegría a una batalla que el capitán sabe que va a durar muchos más de lo planeado (y de lo soportable). Incluso, se puede pensar dicho acto en relación a los valores de los hidalgos, mencionada en el apartado anterior, ya que acá se plantea el dilema que atraviesa un hidalgo para hacer de la batalla un momento heroico y victorioso, haciendo uso de la antítesis de un valor que lo define como estratega.

Curiosamente su uso en este momento en particular permite entender que la locura es necesaria de alguna forma. Se busca y necesita en tanto es útil a ciertos propósitos, en este caso bélicos. La forma en que se enuncia da cuenta de una estrategia discursiva (incluso militar) y la conciencia que tiene Hojeda frente a la batalla y los enemigos que se aproximan. Aparece entonces locura como algo irrealizable, imposible que suceda, pero a la vez necesaria, útil y funcional. Incluso, es posible asociar este apartado con lo que mencionaba Covarrubias (1611) respecto

a la posibilidad que tiene la locura (más que el loco en este caso) de desenvolverse a través de las palabras para lograr convencer y así poder actuar.

Otra forma, ligada a las situaciones de batalla y/o lucha, aparece en el momento que se da un intento de toma por parte de los indios a Calamar, mandado desde el gobernador de Cartagena. Joan de Orozco le pide al gobernador de Calamar que intente calmar sus pretensiones de guerra y así evitar actos de locura. Este caso en particular es diferente al resto, ya que la enunciación de locura sale de la voz de Joan de Orozco, quien se establece como mediador en una disputa entre españoles.

Esto pudiera ver vuestra cordura
Antes de tan pesadas novedades,
Y no poner riesgo y aventura
Personas de tan buenas cualidades,
Y vuestro seso y ser con la locura
De mal consideradas mocedades,
Pudiendo con papeles, como digo,
Dalles segun las culpas el castigo. (Castellanos. 1997. P. 738)

La enunciación de locura en este apartado se articula al cuidado que se debe tener frente a una posible guerra. Es necesario saber manejar las tensiones entre gobernadores para no generar actos bélicos, y es bajo la práctica de no poder hacerlo, movidos por motivos poco relevantes que se enlaza con la locura. Locura aparece entonces como la falta de manejo frente a tensiones diplomáticas que puede conllevar a la lucha, y aunque en este caso no se asocie con la lucha en sí misma, aparece bajo el contexto (temeroso) de un posible enfrentamiento.

La última referencia logra dar cuenta de la locura como un acto y/o decisión que va en contra de la paz. Pero, durante los enfrentamientos entre indios y españoles surgieron varios momentos claves que se articulaban a toma de decisiones centrales que generaban la victoria o no de una batalla; reconocer la entrada o no, y la causa justa por lo que se entraba a la lucha, marca un punto clave que da cuenta de las posibilidades de acción de la locura.

Una de estas formas de locura articulada a la oportunidad para la batalla se presenta en el discurso que da Pigoanza a todos los caciques recogidos por la Gaitana para el ataque a los españoles encontrados en Timaná. Acá se puede ver como el discurso llama a la unión de varios caciques, haciendo énfasis en que van a ser los españoles quienes les quiten la tierra, mostrando como es una locura no atacarlos, sabiendo que son pocos los que se encuentran en el pueblo.

"Bien sabeis, sin que yo lo represente,
El fin para que somos congregados
Que de las causas es la mas urgente
Y la que mas despierta descuidados
Pues que nos quiere peregrina gente
Quitar la libertad y los estados,
Y consentírselo será de locos,
Siendo nosotros muchos y ellos pocos" (Castellanos, 1997. P. 909)

En referencias anteriores se habló de la “Guerra justa” y la forma legítima en que se valida su uso por parte de españoles; Castellanos en esta referencia, y en las que resalta los discursos de los indios (como la que se vio con la del indio panche), logra mostrar que la guerra es importante para los indios en tanto es a partir de ella que logran una resistencia. Ahora bien, locura llega a ser la perdida de una oportunidad para la victoria, que por la cantidad de soldados sería “sencilla” ante los españoles; además de ser el incentivo que lleva a varios de los caciques y sus soldados al ataque. después del ataque al pueblo, muchos de los caciques mueren, entre ellos Piganza.

Hay una última forma sobre la cual considero que hay que prestar atención, ya que permite una asociación diferente a las ya mostradas anteriormente. En esta forma la locura sale de la acusación sobre sujetos y/o colectividades, y se articula con el territorio y el recuerdo de zonas de peligro. Aparece después de las batallas contra indios bárbaros, dada en los montes cercanos al río Papamene. Después de la lucha incurren en muchos problemas de salud tanto españoles como indios y se da la necesidad por parte de la campaña de Felipe Utem de proseguir el viaje o regresar

por los mismos caminos.

Y por muchas razones mas se aprueba
El parecer comun que de los menos,
Por el gran desavio que se lleva
Y todos de salud estar ajenos,
Demás desto, tener por oferta nueva
Estar de indios ya los campos llenos.
Teniendo por locura conocida
Entrar donde era cierta la caída. (Castellanos, 1997. P. 447)

Acá se da una articulación con el recuerdo de la batalla y la necesidad de continuar el viaje sabiendo que puede ser aún más peligroso. La locura se enlaza con la memoria de la batalla y enfermedades sucedidas, y desde ahí se da la posibilidad de asociar ciertos territorios de indios belicosos con lugares de muerte. Aunque el acto directamente relacionado con la locura es el de pasar de nuevo por esas zonas.¹⁷

Se puede evidenciar la forma en que el comportamiento se vuelve un elemento clave capaz de ser transversal a casi todas las referencias. El comportamiento llega a ser la forma en que locura se visibiliza, se hace posible como acto y como práctica, además de marcar el establecimiento de las relaciones entre sujetos. Es en la batalla donde tiene que ser más precisa esta distinción del cómo hay que comportarse y cómo los diferentes sectores que componen el orden colonial (españoles, indios, negros) deben comportarse, incluso en situaciones como la batalla.

2.2.4 Codiciosos en búsqueda de aventura, encontrando desventura

El “viaje” es central en la experiencia europea del descubrimiento, conquista y

¹⁷ Como apreciación especial, se muestra que la batalla, aunque acto necesario en la coyuntura, termina siendo criticada tanto en la voz de Castellanos como de los diferentes varones ilustres que allí la pueden dar, e incluso se convierte en el momento donde los actos bélicos se transforman en atrocidades y actos de horror que la acercan a la locura.

colonización. Es a partir de las aventuras en las campañas, que se abre el panorama geográfico y ontológico de los españoles, acá surge América como un paisaje mágico casi soñado en el que se construyen dos utopías: La primera, es en la que abunda la riqueza y la segunda, la utopía de la conversión cristiana (Stern, 1992. P. 13). El afán por la riqueza muestra como el oro se convirtió en un fetiche tan poderoso que su visión y su contacto arrojaba a los conquistadores a una suerte de trance gozoso por el cual no dejaba de tocarlo a una, a una efusión incontenible (Stern, 1992 P. 14).

Castellanos parte de un principio básico, el viaje de Colón que llega a ser reconstruido como una hazaña épico-mítica en la cual los españoles “argonautas” modernos, superan a los héroes de la antigüedad clásica (Restrepo, 1999. P. 77) y que en sí mismo se piensa -desde los contemporáneos- como un acto de locura. La apertura que da Colón con sus viajes es la posibilidad de pensar “el viaje” en términos de descubrimiento con pretensiones muy claras: La búsqueda de riqueza, las ansias de descubrimiento de nuevas tierras, las posibles conquistas de dichas tierras y la capacidad para establecer la institucionalidad castellana/ cristiana en esos lugares. Colón permite pensar, en el inicio de la obra, una forma de viaje en específico ligado a la experiencia española en las Indias, haciendo que se reconociera de entrada y en las posteriores campañas la importancia de los retos a los que se enfrentaban los diferentes capitanes en cada una de las travesías que desarrollaban.

Una de las cosas que se producen en estas formas de viaje es la fatiga. El hecho de recorrer zonas despobladas sin acceso a alimentos en jornadas largas y sin descanso hace que la locura está en potencia de actuar, necesitando de algún estímulo que la haga brotar; tal es el caso de Miguel Boedo y toda su compañía en la expedición entre lo que hoy es la Guajira y Venezuela. En este caso ocurre que después de largas jornadas, toda la compañía se encuentra sumamente fatigada y después de un tiempo largo en tal estado encuentran una zona con agua, además de la posibilidad de tierras para ser cultivadas, todos estos estímulos hacen que la compañía entre por un momento en estado de locura.

Con un nuevo hervor inconciente
Viendo la poca tierra cultivada,
Por una y otra parte fué la gente

En demanda del agua desendia:
Cercana se halló pequeña fuente
Que rodeó la gente fatigada,
Con tanta grita, priesa y alboroto
Que no fue de locura muy remoto. (Castellanos. 1997. P. 376)

En este caso en particular se presenta la dificultad por el acceso a los recursos, y cómo paulatinamente la fatiga va haciendo estragos en cada uno de los miembros de la compañía. Locura no se asocia directamente con fatiga, sino con la forma en que se actúa al encontrar tierras donde se pueden recolectar recursos. Pero, fatiga tiene un papel central en tanto lleva al límite a los sujetos que la están padeciendo, sin la fatiga posiblemente no hubiera existido la locura en el encuentro con los recursos.

Locura aparece entonces, como una serie de actos y/o comportamientos causados por algunos factores en específico, entre los que la fatiga y el cansancio entran en relación directa, determinante, más no son la causa principal. Se puede pensar como un acto llevado más allá de ciertos límites que fuera del contexto podrían ser juzgados con facilidad, pero que por la coyuntura que está viviendo la compañía, son completamente legítimos y válidos.

En el viaje o expedición hay otros factores que cambian las condiciones de los sucesos y hacen que se llegue a la locura. Más allá de la fatiga que está presente en las largas jornadas, se encuentra también la falta de alimentos o elementos básicos para la supervivencia, que hacen que se transformen las relaciones y se cambien las condiciones de los sujetos que allí se ven inmersas. Un caso notable de ello es la jornada a la que sobrevive el Franciso Martín, en la que atravesando las montañas del Maracaibo desde el Valle de Upar, hay un momento en que empiezan a hacer falta las provisiones, por lo que los miembros de la campaña empiezan a luchar entre ellos e incluso morir.

El Franciso Martin, ida la gente,
Sin culpa de crueldad y de locura,
Una balsilla hizo suficiente

Juzgando selle cosa mas segura
Al beneplácito de la corriente
Ir donde lo llevase su ventura;
Y así fué nuestro triste navegante
En riesgo y en trabajo semejante (Castellanos. 1997. P. 397)

Las relaciones que se pueden entablar acá muestran (de forma muy similar a la anterior) una campaña, en la que por falta de provisiones se empiezan a generar discordia dentro de los integrantes de la misma, lo que produce asesinatos debido a la disputa de los recursos, provocando que se empiece a disminuir la compañía (tanto por muerte como por quienes deciden abandonarla y salir a Cúcuta). Es central entender que la campaña está compuesta tanto por indios como por españoles, donde locura y furia aparecen articuladas sin exclusión aparente sobre indios y españoles.

Bajo este marco aparece enunciada la locura como la compilación de actos horribles, fuertemente influenciados por las dificultades del viaje y la necesidad constante de sobrevivir a la expedición, incluso la posición moral (culpa) que implica incurrir en dichos actos. Además de aparecer locura como los actos que justifican la desintegración de la colectividad que atraviesa las montañas de Maracaibo.

Hay una relación directa que se establece entre “furia” y locura como conceptos vinculantes, en los que (en este caso) el punto máximo de actos furiosos lleva a los asesinatos. Para poder comprender dichos actos furiosos se recurre a la locura como la posibilidad de cometer actos inesperados mediados por cierto instinto que se fractura con el “deber ser” del soldado en el momento.

Otra parte que vale la pena rescatar tiene que ver con como las dificultades del viaje llevan a la necesidad de consumir lo que no se puede consumir¹⁸, generando la exaltación de la pérdida de juicio, y así provocando la locura. Cuando la tropa de Gonzalo Jiménez de Quesada sale del monte camino a Neiva, logran darse cuenta

¹⁸ Es central hablar de la comida, ya que -como se verá más adelante- el orden de lo que se puede o no comer pertenece a la naturaleza misma de las personas. Los salvajes son caníbales y comen comida no apta para comer, mientras que los civilizados comen carne humana y otros alimentos no aptos para la civilidad.

de los estragos que generó el camino, y es Johan Duarte, quien ya venía con la pérdida del juicio, que decide comer una rana que le hace perderse aún más, llegando a la locura.

Después que el animoso licenciado
Don Gonzalo Jiménez de Quesada
Salió de la clausura de los montes,
Y gozaron sus pies de tierra rasa
Con aquellos heroicos compañeros
Que de los infortunios escaparan,
Hizo nómina dellos, y hallaron
Ciento y sesenta y seis tan solaente,
Y aun destos no, dicho Johan Duarte,
De su juicio muy enajenado,
Frénetico, furioso porque quiso satisfacer la rabiosa hambre
Con rabioso manjar, feo y obsceno,
Que fue la carne de terrestre sapo
Y desde el mismo punto quedó loco
Sin que cobrase más su buen juicio,
Que hartó, poco tuvo cuando hizo
En tan horrenda sabandija salva. (Castellanos, 1997. P. 1167)

De esta referencia se puede ver la influencia que tiene el monte en la locura. El monte no es locura, pero la produce y se evidencia a través del consumo que el español hace de ella; la locura no es solo el producto de comer una rana envenenada, incluye todos los referentes que llevan a ese suceso, y como se había evidenciado con Covarrubias (1611) la pérdida de juicio es central para definir a la locura; gran parte de la compañía salen alterados y con pérdida del juicio, pero es su exposición y la posibilidad de que se consuman mientras el monte lo hace, que logran culminar en un estado de locura completa, tal y como sucedió con Johan Duarte.

La referencia anterior vincula una cuestión interesante, el territorio como productor de la locura, este territorio surge como uno no domesticado y por ende presenta todo un reto el atravesarlo y vivirlo. Otro ejemplo se puede ver la zona desértica (llano) que

comprende desde el Cabo de la Vela o Río de la Hacha hasta Venezuela, ya que tiene cierto elemento característico (ligado al anterior). Es gracias a la dificultad para el acceso a alimentos o agua, que el desierto se convierte en un lugar donde el peligro de la locura está latente. Es posible hablar de lugares geográficos claves que a través de la travesía quedan siendo pensados en claves de locura o productores de locura.

Hasta el momento locura ha aparecido en relación a expediciones que se han dado. Pero, y de forma muy curiosa, aparece también como el acto que no sigue la lógica que se supone está establecida, y la que todo colonizador debe tener. En el siglo XVI se espera que la mayoría de varones ilustres y soldados tengan ansias de aventura y de riqueza, siendo esta la lógica predominante, poder cumplir con el mandato real obtener riqueza para la corona y establecer las instituciones (principalmente eclesiástica). Pero, si en algún momento se fractura la lógica con la que se supone deberían funcionar la organización de dicho mundo, la locura se abre como una forma de comprender la ruptura de lo que sucede.

Tal es el caso que se da en el plan de expansión territorial ejecutado por el gobernador Pedro de Lerma, en el que se disponen a Antonio de Lebrija con Berrío para que por las vertientes del río Lebrija encontrarán poblaciones con riquezas, la cuestión es que en un acto de locura se decidió no llevar la campaña por allá.

Afirmaban haber a las vertientes
De las sierros que lejos perecían
Crecidas poblaciones, cuyas gentes
De las telas de algodones se vestían,
Con otras circunstancias convinientes
A los que tierras nuevas inquirirían:
Mas por no los creer ó por locura
perdieron una buena coyuntura. (Castellanos. 1997. P. 545)

Acá el concepto se articula a través de Juan de Castellanos como un juicio en el que se desconocen otros factores para el poco interés que se tienen en dicha expedición para la búsqueda de riqueza, o riquezas en una zona específica. Aunque hay

información dada por indios cercanos al río, que son aliados, Antonio de Lebrija opta simplemente por no llevar la campaña por esas zonas, acto que para Juan de Castellanos es incomprensible y por tal motivo lo denomina como un acto de locura.

Es interesante cómo al no cumplir con los intereses que supuestamente se debe tener por parte de los conquistadores, la mejor forma de expresar dicha decisión es como un acto de locura. Se puede llegar a pensar que la práctica asociada acá es la pérdida de oportunidad de llegar a esas tierras llenas de riqueza, tal vez en forma de desacato a órdenes, o falta de interés a la nueva riqueza.

Vale rescatar del presente apartado como la riqueza se convierte en motivo del viaje en sí mismo. Castellanos la llega a definir en varios momentos como oro (riqueza material) pero también como otras cosas, por ejemplo, los territorios. Aunque “riqueza” no se encuentre en relación directa o causal con la locura (como otros conceptos como furia) si condiciona el marco en el que se entablan las relaciones, incluso su búsqueda puede dar cuenta de la lógica en la que se encuentran los capitanes, generales y soldados.

Por otro lado, el viaje es momento en sí mismo, generando coyunturas y dando la posibilidad de que en ella se establezcan prácticas que por fuera serían juzgadas. Las dificultades que en cada expedición se dan, permiten comprender la forma en que el viaje y el viajero entran en contextos donde las relaciones se transforman; entre mayor sea la necesidad por la que está pasando la compañía en su trayecto, de forma más radical se van a transformar dichas relaciones.

2.2.4.1 Locura y materialidad.

Hay una parte del texto en la que locura tiene un giro interesante, hasta el momento se ha articulado a conceptos como “fatiga” o “furia”, incluso a momentos temporales muy claros como son las batallas y los comportamientos que en estos marcos se pueden generar. Pero, hay un punto en que locura logra salir de estos marcos tan amplios para ponerse en relación con una cosa concreta y sencilla, la sal. Aunque

anteriormente se había relacionado la falta de consumo de alimentos con “furia” y posteriormente está como la causa de la locura, en este caso es sal como el único alimento capaz de mantener en la cordura a quien lo consume, y por ende en locura a quien deja de consumirla.

Tal relación que se logra establecer ocurre en el caso de la compañía dirigida por George Espira que se encuentra atravesando entre el Marañon y el Urinoco, después de varios días y una jornada bastante larga, la compañía se queda sin sal. Aunque los expedicionarios tengan alimentos y bebida suficientes, el no tener sal hace que las relaciones se transformen por completo y los comportamientos de los soldados cambie.

Sin ella son bocados de amargura,
Cortamiento de miembros, y un continuo
Devanear no lejos de locura:
Antes es todo cuasi desventura,
Siguieron adelante su camino
Con otros muchos fortuneos toques
Hasta llegar á tierra de los choques. (Castellanos. 1997. P. 423)

La forma en que locura se logra articular de forma relacional a la falta de algo concreto como la sal y la posibilidad de que al no consumir dicho elemento se llegue a un estado al límite de la locura, permite entender que tanto cordura como locura encuentra su lugar actuar a partir de lo que se consume o no (más allá de la falta del consumo por las condiciones mismas del viaje).

Que la sal tenga dicho privilegio de hacer que se mantenga la cordura, hace que locura salga del cuerpo y del comportamiento de quien o quienes la padecen y se ponga en función de un alimento en específico que termina siendo la causa directa (más allá de cualquier otra relación que se puede establecer) de la existencia de la locura en el cuerpo. Creo que el valor que tiene esta idea es que por primera vez locura es completamente concreta.

2.2.5 Cómo entender la locura en Juan de Castellanos

Para finalizar, es necesario poder sintetizar las experiencias de locura que son mostradas en este capítulo, con el fin de dar claridad a la idea que desde Juan de Castellanos se empieza a dar sobre la locura, intentando aclarar el panorama para el siguiente capítulo. Para tal propósito, se realizó un esquema, mostrando las diferentes formas y caminos que se van articulando a la idea de locura y de loco.

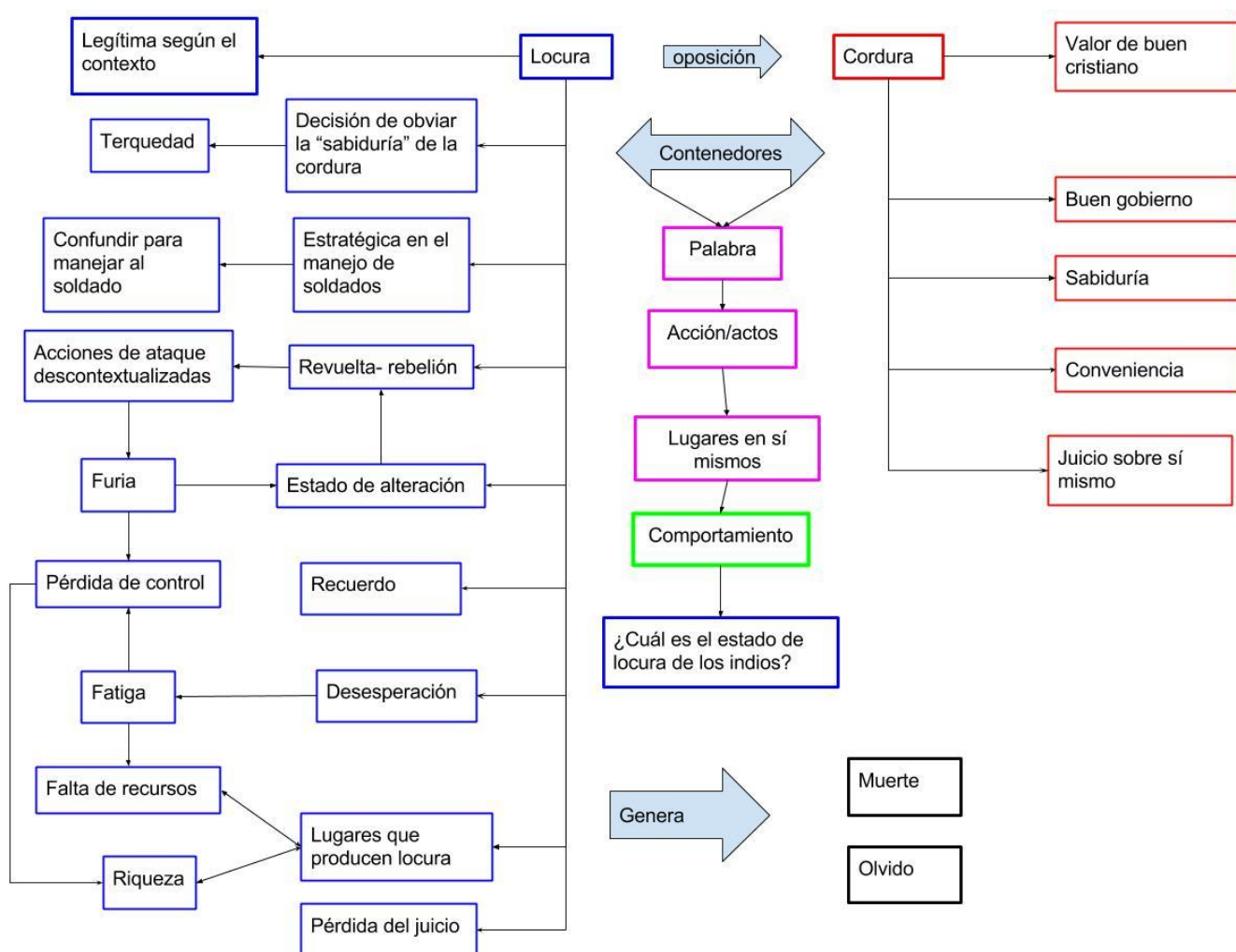


Figura 8: Cuadro de síntesis de la locura en *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (1607)

La idea del esquema es mostrar cuales son los elementos puntuales que ayudan a la definición de la locura, partiendo por la oposición que se da contra la cordura, y esta como el valor central que se tiene para ser "buen cristiano". Posterior, como la locura

encuentra su definición en el lugar ambiguo de la legitimación o no, hecha por parte de alguien que toma el poder para acusar¹⁹; esta acusación es posible pensarla en términos de la utilidad que genera o no una acción para el fortalecimiento del proyecto colonial (búsqueda de riquezas y/o pacificación de las poblaciones de indios violentas).

En el resto del esquema es posible ver cuáles son los campos que generan, y donde se significa la locura; partiendo de conceptos como el de “terquedad” que tiene implicaciones en tanto implica un desconocimiento de la autoridad y conlleva a actos completamente descontextualizados de las necesidades del momento que narra Castellanos; hasta la revuelta o rebelión que muestra cómo (tanto en indios como en españoles) las condiciones de la batalla hacen que se instauran unas lógicas en la lucha que se empiezan a transformar, haciendo que se generen actos impulsivos, llevando a estados de alteración tales como la furia que genera el descontrol y la pérdida de juicio.

Al final la locura consume, después que se entra en locura y se realizan actos descontextualizados o completamente erróneos, o se sufre por la desgracia que traen las travesías, termina el loco muerto. Si es indio, fácilmente su acción es castigada con la muerte y con la rebelión que generan frente al orden institucional; si es español, la locura hace que sus decisiones erróneas lo lleven a la muerte, o lo acerquen a actos de barbarie.

Por último, se puede ver que las palabras y las acciones son las que contienen tanto a la locura como a la cordura; es como se expresan y según quien las juzgue que se habla de palabras o actos locos y cuerdos. La cuestión de los actos y la palabra (en tanto induce a la idolatría, por ejemplo) lleva a la distinción de los comportamientos en tanto logra esclarecer el lugar de la locura en una serie de formas de actuar, que lleva a pensar en la posibilidad de entender la locura, no solo como actos descontextualizados, sino como la idea que se genera desde unos sujetos para leer la forma en que construyen el mundo del otros, haciéndola un referente o una clave

¹⁹ Muchas veces quien acusa es el propio Juan de Castellanos, aunque a él también se le acusó de cometer un acto de locura.

para entender a ese otro. Queda así la cuestión por la existencia de la locura en el proceso de clasificación de los indios según sus comportamientos, ya que muchas veces la locura se termina conteniendo en el mismo lugar que el bárbaro, en los comportamientos que se le atribuyen a un grupo en específico.

ENTRE BÁRBAROS Y LOCOS

*Nación que no sé cómo me la llame,
Pues esta es indudablemente
La mas sucia, mas torpe, mas infame,
Que cuantas tienen hoy nombre de gente
Y aunque mas sus vilezas encararme,
Es sacar una gota de gran fuente;
Su sustento lo mas es tan inmundo
Que cosa no se vió mas en el mundo.*

*Pues demás de comer humanas gentes,
Maldad en que ellos viven muy expertos,
Comen diversidad de seprientes
Sin que sepan tener limites ciertos:
Comen sus propios hijos y parientes
Suelen ser sepultura de los muertos;
Gusanos come la nación maldita,
Y hasta los Caballos que se quita.*

*[...] Son indios bien dispuestos y alentados
Sin orden, sin razón y sin gobierno,
Ferozes, atrevidos y alocados;
El viejo, mozo y el muchacho tierno
En el acometer determinados,
No menos que demonios del infierno;
Sus armas lanzas son, pavés y dardo
Que bien ha menester duro y reguardo
(Castellanos, 1997. P. 424)²⁰*

La locura en las *Elegías* funciona también en clave de lectura de la alteridad, el capítulo anterior se cerró con una pregunta central: ¿Cuál es el papel de la locura en el proceso de clasificación de la “otredad”? teniendo en cuenta que hay varios

²⁰ Sobre esta referencia, vale la pena colocar gran parte de la cita ya que permite ver como habla Castellanos de los indios, en este caso un grupo de lo que él llama la tierra de choques. De esta referencia surgen conceptos centrales como el de costumbre y comportamiento que se articulan con el desarrollo del capítulo.

elementos en común (desde los lugares en que la locura se significa en la obra de Juan de Castellanos) con los procesos reflexivos académicos y políticos de definición de ese “otro” que aparece en el descubrimiento de América. En este capítulo se hace principal hincapié en esa relación que se puede establecer de locura-alteridad, siendo la locura una clave de lectura para leer las relaciones coloniales establecidas entre españoles e indios (teniendo los españoles la capacidad de juzgar o definir al otro como loco); y la definición por la alteridad, que se configura como el paradigma en el que se encuentran basadas las relaciones coloniales establecidas.

Para poder dar respuesta a la pregunta planteada y así comprender cuál es el papel de la locura en la reflexión sobre el lugar de los indígenas, se logró establecer un recorrido que diera cuenta, paulatinamente, de cómo se estableció una teorización de los indígenas en la que se fueron definiendo elementos claves, sobre los que se puede articular la locura. En primera medida, hay que partir con la cuestión por la alteridad en la Conquista y la Colonia, empezando por entender el significado de la palabra bárbaro y los debates políticos y académicos que surgen a través de su reflexión (en escuelas como la de Salamanca); intentando responder a dos cosas puntuales: El origen del hombre americano y la legitimidad de la Corona para el dominio de los nuevos territorios. Posterior, cuál es el lugar del bárbaro en la obra de Juan de Castellanos y cómo en sus descripciones se unen elementos particulares que también le dan sentido a lo que es la locura. Para terminar, puntualizar en los puntos de encuentro que se dan entre locura y alteridad, en la forma en que se definía por los españoles, esclareciendo el encuentro entre el civilizado contra el bárbaro, en el que reluce la locura.

3.1 La Escuela de Salamanca y la pregunta por la alteridad

Hay un referente académico que se consolidó como el lugar donde se generaron las reflexiones frente al problema de los indios en los nuevos territorios²¹, y que a través de una serie de postulados filosóficos, jurídicos y teológicos logró cuestionar y dar

²¹ Esta posición se generó desde la metrópoli, y aunque algunos de los referentes tuvieron proyectos misionales en el Nuevo Mundo, no se establecieron acá y retornaron a España, donde produjeron el corpus teórico para desarrollar la cuestión india.

nuevas bases a la legitimación de la presencia de España en el Nuevo Mundo; tal referente es conocido como la Escuela de Salamanca, lugar donde se concentraron los principales exponentes de la filosofía escolástica del siglo XV y XVI. A manos de Francisco de Vitoria surge esta escuela, haciendo uso de la filosofía griega y tomista para preguntarse por la actualidad de la España de ese momento.

Como ya se mencionó, esta escuela al preguntarse por la actualidad del Imperio empieza a cuestionar el lugar que tienen los indios dentro del establecimiento jurídico y filosófico que legitima el lugar de España en los nuevos territorios. Las preguntas que se hacen desde la Escuela de Salamanca llevan al desarrollo de la “cuestión del indio”, generando y resolviendo las dudas referentes, desde la naturaleza hasta el lugar “natural” que los indios tienen y/o debe tener en un mundo definido y estructurado por España. Por eso, para poder entender el papel crucial que jugó esta escuela, es necesario partir del análisis del concepto del bárbaro y cómo fueron las primeras ideas que se generaron en España para los indios del Nuevo Mundo, con el fin de comprender el desarrollo teórico que se fue llevando desde Francisco de Vitoria hasta José de Acosta, pasando por Bartolomé de las Casas (entre otros referentes).

3.1.1 Las implicaciones de ser bárbaro

Para empezar, vale la pena entender, a través de un breve recorrido, lo que implica el concepto de bárbaro su uso y las transformaciones históricas que ha tenido desde la antigua Grecia hasta los inicios de la Conquista, en el proceso de descubrimiento del Nuevo Mundo. Es de rescatar, en este proceso, el papel que tiene el bárbaro en el cristianismo ya que es desde ahí que se plantea la pregunta por la naturaleza de los indios, lo que posteriormente va generando otra serie de debates respecto a la función social y política que tienen.

La palabra Bárbaro se puede definir como la distinción de los miembros de la sociedad a la que pertenecía el observador, de los que no lo eran (Pagden, 1988. P. 35)²². Esta

²² El texto de Pagden (1988) *La caída del hombre natural*, funcionó como el marco teórico de este apartado, ya que permite centrar la discusión desde los diferentes autores del momento.

definición plantea el problema de la clasificación, ya que viene de parte del observador; además de la ambigüedad con que se puede usar, al ser la palabra fácilmente adaptable a cualquier grupo social (Pagden, 1988. Pp. 35-36). De entrada, el concepto de bárbaro suscita una cuestión que ya se había visto con la locura; el problema que genera el observador o el acusador al definir qué, quién y cómo se pertenece o no a la sociedad, y en los límites de esta, a la cordura.

Según Pagden (1988), se puede entender el surgimiento de este concepto en la creación de la *polis* en la Antigua Grecia, siendo el lugar de la comunidad moral y política, en la que todos los seres civiles debían vivir para ser hombres (P. 39). Los griegos eran los únicos que podían vivir dentro de las ciudades, los demás se ubicaban afuera (Pagden, 1988. P. 39), más allá de la frontera, completamente desorganizados y sin cohesión.

La adaptación que se da de barbarismo entre Grecia y el cristianismo es sencilla, al ser el concepto tan adaptable, logra acoplarse sobre las categorías que se usaban. Para el cristiano, el bárbaro era un tipo cultural específico que podía caracterizarse en términos de una serie de antítesis de las supuestas características de la comunidad civil (Pagden, 1988. Pp. 40-42), colocando como valor central (y esencial) de esa *civilidad* los valores religiosos promulgados por el cristianismo. Incluso, desde la Alta Edad Media hasta los albores del descubrimiento, la palabra era designada sin mayor reflexión sobre los pueblos no cristianos:

[...] entre finales del siglo XII y principios del XVI, el término barbarus, o cualquier forma vernácula que tomará, había adquirido dos significados estrechamente relacionados. Como término de clasificación se aplicaba de forma general a todos los pueblos no cristianos y, más vagamente, podía usarse para describir a cualquier raza, independientemente de sus creencias religiosas, que se comportara de forma salvaje o «incivil». (Pagden, 1988. P. 46)

Este modelo de definición llega al descubrimiento sin una mayor transformación, más allá de considerar a los indios como bárbaros, cuya condición era dada por encontrarse fuera del cristianismo. El problema de este modelo se centra en que las

principales reflexiones y manejos que habían tenido los españoles con los bárbaros, vienen de la tensionante situación entre españoles, musulmanes y judíos durante toda la Edad Media. Los judíos y musulmanes se convierten en el ejemplo de la experiencia y definición del encuentro del cristiano con el “otro” para ser aplicado en otras situaciones; haciendo del indio un sujeto “nuevo” en el panorama español, que tiene que funcionar según la lógica del mundo cristiano que lo coloca por fuera de la frontera de la civilización.

Hay un elemento que condiciona la forma en que se establecieron esas relaciones históricas entre españoles, musulmanes y judíos. El terror y el miedo al otro empezaron a formar parte en el proceso de conversión del otro como bárbaro. El cristianismo como lugar en el que se encuentra el observador (y por ende la civilización) empezó a usar sus figuras míticas más claras para demonizar tanto a judíos como a musulmanes; funcionando en el descubrimiento y en la Conquista como la posibilidad de significar y darle sentido a los indígenas. La experiencia obtenida en este proceso creó una mentalidad de "Guerra santa", que a su vez obligaba una conciencia misional, es decir, la obligación de convertir al pagano a cualquier costo (Borja, 1998. P. 49), la cual se mantuvo durante toda la Colonia.

Sobre los indígenas en el Nuevo Mundo recaía el peso de la experiencia hispánica en el encuentro con el “otro”. El demonio quedaba referenciado en los comportamientos de los indígenas que se empezaban a descubrir a lo largo del siglo XV y XVI a través de dos elementos puntuales: El primero, la espiritualización de los sentidos, que según el ideal cristiano, se podía convertir en el mecanismo de la contemplación mística. El cuerpo al ser materialidad contenía pecado, lo que le permitía funcionar como agente de satanás. Estas actitudes de satanización del cuerpo rápidamente eran proyectadas sobre los indígenas, generando represión sobre sus comportamientos (Borja, 1998. P. 49). El segundo elemento que permitía la satanización del indígena era la idolatría, muestra de la existencia de Satán en los cultos, el comportamiento y las costumbres del “nuevo infiel”. La idolatría llegaba a ser la más clara muestra tanto de satanización como de barbarie de los indios (Borja, 1998. P. 63).

Para terminar, es de reconocer que el siglo XVI (en el proceso de Conquista y Colonia)

fue un reto para los españoles. Aunque existía la satanización del “otro” se hacía cada vez más necesario un sistema de clasificación, ya que había la necesidad de dar un apoyo teórico y empírico que diera sentido a los hombres de América dentro del sistema de clasificación cristiano (Pagden, 1988. P. 33). Lo que significa que, aunque el término bárbaro agrupaba toda la “otredad” y la experiencia sobre ella, existían matices y diferencias entre las formas de barbarie que se expresaban, principalmente por medio del comportamiento.

Vale la pena detenerse en el problema del comportamiento como muestra de barbarie y satanización. En el capítulo anterior se había visto como la locura era explicada en relación a los comportamientos descontextualizados que marcaban una ruptura con el sentido del momento o de la situación; acá se puede observar que es justamente en los comportamientos donde aparece el bárbaro, y es a partir de ahí que logra su definición como “otro”, alejándose de la civilidad.

Otra reflexión que suscita la barbarie desde esta posición con la locura es el problema de la carga religiosa que acompaña sus sentidos, además de la cuestión por los valores culturales que carga el observador para definir. En el capítulo anterior se había explicado a la locura -en cierta medida- desde la posesión malévola a través de la “locura demonizada”; lo que se puede observar acá, es que el bárbaro funciona de igual forma, cargado por los valores del demonio, lo que implica ser considerado moralmente malo. Además de venir, tanto locura como barbarie de una explicación religiosa que en el tránsito de Edad Media a Moderna buscan resignificarse y encontrar lugar más allá de la explicación dada a través de la satanización de estos conceptos.

Hasta el momento surgen dos fronteras: Una clara que separa al bárbaro de la civilización, y otra tenue que no permite ver el lugar y el sentido de la locura. La cuestión es que tanto el bárbaro como el loco convergen en los lugares más extraños de la conciencia cristiana, donde la comunidad se pierde y cualquier forma de sentido lógico se desvía. El loco tiene un conflicto constante con la cordura y con la moralidad, llega a ser lo suficientemente ambiguo para actuar y hablar sin sentido; el bárbaro lucha contra la civilización, es en su desorden y falta de cohesión que logra luchar contra la moralidad, es tan diverso y tan amplio que es definido como todos los no

cristianos. En otras palabras, la locura dentro de los límites de la civilización (ciudad) no se define de forma tan clara; tanto la locura como la barbarie se logran expresar de forma más clara mucho más allá de la barrera que la ciudad misma permite.

En términos generales, el bárbaro llegó al siglo XV pensándose de esta forma. Pero la necesidad de darle sentido al mundo y poner en función las categorías de mundo que el cristianismo permitía, generó una serie de debates desde la teología que vale la pena profundizar ya que muestran los nuevos caminos en que se significó al bárbaro, y de una manera más sutil, ayudar en la significación del loco en el proceso.

3.1.2 El problema de la naturaleza de los indios

Como ya se ha venido mencionando, es desde las Escuela de Salamanca que se pone en cuestión varias de las ideas que se tienen sobre el indio, principalmente de los generales y soldados que descubren y consolidan la conquista del Nuevo Mundo. Además de funcionar, al igual que un amplio sector de los escolásticos en Europa, como consejeros oficiosos de la corona en tema morales e intelectuales; la Escuela de Salamanca le proporciona a la Corona una justificación para la ocupación del Nuevo Mundo (Pagden, 1988. P. 51). También proporcionaba un esquema en el que se ponía en cuestión la naturaleza del indio, entendiendo que pertenecía a la categoría de súbdito, funcionando así a las pretensiones del Rey.

Antes de hablar de los principales exponentes de esta escuela, vale la pena entender cómo se genera una idea de hombre en los albores de la Conquista, que termina funcionando en contra de algunos intereses. La pregunta por la legitimidad del proceso que estaba llevando España en el Nuevo Mundo encaminaba a la preocupación por las relaciones del hombre con el hombre y sobre su lugar en el universo de Dios (Pagden, 1988. P. 51).

Cualquier juicio sobre la naturaleza de los indios -y esto es en lo que se convirtió en última instancia todo el debate sobre la justicia de la conquista- debía tener su origen en un plan que ofreciera una explicación para la estructura de todo el mundo natural y para el comportamiento de cada cosa, animada o inanimada, dentro de éste. Era

una cuestión de ley divina (Pagden, 1988. P. 52)

Una de las formas en que se logró dar sentido a esta explicación, fue a partir del derecho legítimo que se le había dado a la Corona, principalmente Isabel y Fernando, en la Bula papal de Alejandro VI²³. La cuestión es que la Bula servía más como carta evangelizadora que realmente como una entrega de títulos (Pagden, 1988. P. 52), haciendo de los indios súbditos de la Corona. Estas bulas se consagraron a partir de la premisa de que “el Papa poseía jurisdicción sobre las tierras de los paganos” (Pagden, 1988. P. 52). Los paganos se podían clasificar en tres categorías generales²⁴:

En primer lugar están los que viven fuera de la Iglesia, pero en tierras que una vez formaron parte del imperio romano, y así entraron dentro del dominium de la Iglesia; en segundo lugar están los que viven en cualquier parte del mundo, pero sometidos legítimamente a un príncipe cristiano; en tercer lugar están los verdaderos infieles, hombres que habitan en países que ni están sujetos a un gobierno cristiano legítimo ni formaron parte del mundo romano en el pasado (Pagden, 1988. P. 52).

Esta clasificación sitúa un problema importante: Los indios se encontraban en la última clasificación que se daba, por lo que no conocían de ninguna forma el cristianismo, haciendo necesario un proyecto evangelizador para enseñar la doctrina y así alejarlos de la infidelidad. La Corona se dispuso en el proyecto, pero empezó a generar titulaciones (por medio de mercedes) a generales, estableciendo formas económicas que ligaban al indio a un modelo casi esclavista. Como se observó en el primer apartado, quienes recibían dichas mercedes reales fueron remplazados por un aristocracia ligada a la esfera comercial y alejada de la batalla, distanciando la entrega de los guerreros y herederos de los primeros conquistadores y encomenderos.

Al establecerse instituciones como la encomienda en el Nuevo Mundo, se colocaba al indio en relación directa con la esclavitud, generando críticas muy fuertes por los

²³ Ver página 23

²⁴ Según Pagden (1988) esta clasificación la dio Tommaso de Vio, el Cardenal Cajetan (1469-1534) y era usada por todos los juristas y teólogos de la época.

letrados del momento que cuestionaban la protección y el lugar de los indios en la estructura jurídica de la Corona (Pagden, 1988. P. 58). Pero mientras se enunciaban ideas sobre el justo y correcto trato a los indios, también se generaron opiniones que apoyaban el lugar de los indios como esclavos a partir de todo un esquema antropológico basado en la filosofía aristotélica; según John Mair, los indios eran:

Estos pueblos [los habitantes de las Antillas] viven como bestias a ambos lados del ecuador; y debajo de los polos son hombres salvajes como dice Ptolomeo en su *Tetrabiblos*. Y esto ha quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos por naturaleza. Como el Filósofo [Aristóteles] dice en los capítulos tercero y cuarto del primer libro de la *Política*, está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así [es decir, la disposición para la esclavitud] y que otros se benefician de ella. Y es justo que un hombre sea un esclavo y otro libre, y es conveniente que un hombre mande y otro obedezca, porque la cualidad del mando también es inherente al señor natural. A causa de esto, el Filósofo dice en el primer capítulo del libro antes mencionado que ésta es la razón por la que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo²⁵(Pagden, 1988. P.66).

Esta afirmación abre el panorama. La cuestión india no se queda en un problema de paganismo exclusivamente, sino que, gracias a la teoría aristotélica se piensa al indio como esclavo porque nació para servir y ese es su lugar en el mundo; el barbarismo y la brutalidad del indio lo obligan a servir a los seres civilizados. Esta perspectiva permite pensar el esquema antropológico a través de la distinción de las facultades para el comportamiento desviado o poco usual (Pagden, 1988. P.66).

La teoría del esclavo²⁶ natural se puede entender gracias a la comprensión del “esclavo” como una categoría concreta de hombre; haciendo moralmente justo que

²⁵ El fragmento hace parte de la discusión sobre la legitimidad del dominio cristiano en las distinciones cuarenta y seis de su comentario a la segunda de las Sentencias de Peter Lombard

²⁶ Con el “esclavo natural” existe también el “esclavo civil”, este es aquel que cae en la esclavitud a través de condiciones azarosas que le hacen perder las libertades civiles. Este tipo de esclavo es cristiano, y el ser esclavo no lo desliga de su posición de cristiano.

una nación pudiera esclavizar a la otra. Su origen se configura en la constitución del universo; en todas las formas complejas existe una dualidad en la que un elemento domina naturalmente al otro, en este caso el intelecto es dominante de la pasión, siendo el “esclavo natural” un hombre cuyo intelecto no ha logrado el control de las pasiones (Pagden, 1988. P. 71). El esclavo solamente se puede distinguir de las bestias por su capacidad de aprehender la razón, y su única función es la de poder servir, lugar en el que su condición mejora (Pagden, 1988. P. 72).

Las cualidades que le daba Aristóteles a la del esclavo natural se manifestaban en su cuerpo, como un cuerpo fuerte y capaz de realizar las labores asignadas por la naturaleza. Siempre debería ser una bestia torpe con gran fuerza física, mientras que el señor natural, de acuerdo con su capacidad superior de razonamiento, debería ser delicado y bien proporcionado (Pagden, 1988. P. 73). La posibilidad de ver un cuerpo así hizo que las asociaciones con los indios fueran muy fuertes; incluso, al haberse hecho la relación entre el esclavo natural y el bárbaro, se le pensaba al indio como esclavo natural, cuya única función era servir (gracias a su brutalidad). La teoría del esclavo natural le daba sentido al mundo, y mostraba la armonía que el universo debía tener. Otra cualidad que se tenía para la definición del otro como bárbaro y así como “esclavo natural” era el autogobierno; muchos de los bárbaros tenían el problema de la falta de cohesión y organización en sus estructuras sociales, logrando así consolidar la idea sobre la cual necesitaban del manejo de sujetos que se pudieran, y los pudieran gobernar.

Por lo que se ha logrado ver en Castellanos, es posible reflexionar el lugar que encuentran las pasiones y el autogobierno en ese encuentro dado entre el loco y el bárbaro, teniendo claro que el loco es capaz de gobernar sobre su espacio privado (Covarrubias, 1611. Pp. 527-528). La tensión que generan estos dos conceptos se encuentra en la facultad de manejarse en el espacio público, sin ser llevados por una pérdida de juicio, que cada vez más parece estar influenciada por la dominación de la pasión sobre el intelecto.

Es bajo esta premisa filosófica de Aristóteles que se da el encuentro y el nacimiento de la Escuela de Salamanca entre 1520 y 1530. El objetivo era entender desde qué posición jurídica se podía legitimar un método adecuado para la evangelización (tal y

como se promulgaba en la Bula papal), teniendo en cuenta que en el panorama se encontraban los descubrimientos de civilizaciones avanzadas como los Incas y los Aztecas; estos descubrimientos habían logrado cambiar la percepción que se tenía sobre los indios ya que en el encuentro lograron ver elementos como un gobierno no tiránico²⁷ organizado en ciudades con todas las cualidades materiales para hablar de cierto desarrollo.

Se conoce como fundador de esta escuela a Francisco Vitoria, quien había estudiado en el College de Saint Jacques en París entre 1507 y 1522, momento en el que aprendió lógica y teología y se había empapado en la teología de Santo Tomás de Aquino (Pagden, 1988. P. 93). La Escuela de Salamanca nace como una escuela en el sentido en que todos sus miembros compartían la misma preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural, y el lugar del hombre en este, en los mismos términos realistas que Aquino había empleado en la *Summa contra gentiles* (Pagden, 1988. P. 93).

La ley natural de la que se hable responde a un sistema ético, que en su forma más simple consta de “ideas simples y claras” para permitir al hombre comprender su *fin qua* hombre²⁸. Se puede entender como una forma de iluminación concedida a todos los hombres verdaderos, tanto si son paganos como cristianos; la ley natural se convierte en un instrumento cognitivo que permite al hombre ver el mundo como es, distinguir entre el bien y el mal, y actuar de acuerdo con ello. Por lo tanto, en un sentido muy real, forma parte de su ser como criatura viva, dando a entender que cualquier criatura que no manifestara una consciencia de él no sería un hombre (Pagden, 1988. P. 93). Es a partir de la ley natural que se puede juzgar el comportamiento del hombre como natural o antinatural y el conocimiento convertido en verdad que este puede consagrar como un resultado de las deducciones que se logra a partir de la capacidad de raciocinio que da la ley natural (Pagden, 1988. Pp. 94-95). La facultad de llegar a esta verdad era por medio del consenso ya que se deriva de la acción colectiva moral de los miembros de la sociedad²⁹ (Pagden, 1988.

²⁷ La tiranía hacía parte de las características que mostraban la poca gobernabilidad que tenían los indios sobre sí mismos.

²⁸ Se puede pensar como el final, objetivo de la especie.

²⁹ Para poder formar esta acción colectiva era necesaria la creación y establecimiento de la “polis”.

Pp. 96). “Cualquiera que creyera que el mundo podría estar dispuesto de forma distinta a como lo veían la mayoría de los hombres era, para los escolásticos, un loco o un bufón” (Pagden, 1988. Pp. 96).

A partir del precepto de la ley natural que había seguido Vitoria (y toda la Escuela) se logró configurar el problema indio como una cuestión que va más allá de lo jurídico; planteaba también una cuestión teológica que diera cuenta a una reflexión por la ley divina. Al ser una cuestión teológica Vitoria se preguntaba por el lugar del indio desde su naturaleza. Vitoria respecto a la situación de los indios decía:

Claramente tienen uso de razón, pro suo modo. Es decir, poseen «Un cierto orden (ordo) racional en sus cosas», que es similar al que observan otros hombres y que se expresa en lo siguiente: «tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón (Pagden, 1988. Pp. 102).

Reconociendo así la naturaleza de los indios como seres humanos, y partiendo del principio que reconoce a la ciudad (y lo que deriva de ella) como el elemento esencial que permite la acción moral social del hombre y por ende el uso de razón, por lo que los indios tenían todas las cualidades para una vida civil, dejando de ser bárbaros en el modo aristotélico de la palabra. Pero, la existencia de estas cualidades no implicaba la calidad de las mismas. Vitoria en la segunda parte de su texto *De Indis*, en la parte que trata de los títulos supuestamente justos para la conquista:

Planteó la cuestión de que los indios, aunque no fueran esclavos naturales, «distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos» (Pagden, 1988. Pp. 117).

Lo que da a entender que, aunque existían las formas sociales para la vida civilizada, estas formas no llegaban a la complejidad y organización que sí tenían los cristianos ya que sus leyes y normas no eran derivadas de la ley natural, haciendo necesaria la

tutela³⁰. La forma perfecta para poder mostrar las deficiencias que tenían estas instituciones era a partir del comportamiento de los indios. En muchos casos surge el canibalismo³¹ como una forma que mostraba la ruptura con los principios de la ley natural, ya que se convierte en una amenaza para el conjunto social, además de mostrar la incapacidad de distinguir lo que es apropiado como comida de lo que no lo es, (Pagden, 1988. Pp. 126). Es gracias a este tipo de reflexiones sobre la transformación que los indios hacen de la ley natural que, al final del texto de Vitoria, *De Indis*, se concluía que:

«parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas». Pues los indios no sólo comían hombres, que estaban demasiado alto en la escala para ser comida, también comían criaturas que estaban en un nivel demasiado bajo. (Pagden, 1988. Pp. 126)

Ahora bien, la respuesta para entender el porqué de los comportamientos tan errados de los indios dista mucho de la teoría del esclavo natural. Tiene que ver, más bien, con la falta de educación que recibían los indios a través de la influencia del medio exterior y su gobierno, que los llevaban a la bestialidad; haciendo necesaria la tutela de los españoles hasta el punto que puedan leer los preceptos de la ley natural y así sacar deducciones (costumbres) acertadas para su vida civilizada.

En el marco de los debates más importantes que se dieron en la España del momento, se reconoce el debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, sobre la naturaleza de los indios. Cada uno desde posiciones diferentes y encontrando fuertes críticas en el otro; en un proceso de comprender cuál es realmente el deber de la Corona en el manejo de las colonias en los territorios descubiertos. Este debate es fundamental porque le da un nuevo rumbo al problema indio, nutrido desde las premisas ya enunciadas en este apartado.

³⁰ Vale la pena destacar que esta tutela se define también en relación al precepto de “amarás al prójimo” como principio de ley divina, por lo que al no aceptar tal amor van en contra de dicha ley

³¹ Hay que reconocer que el canibalismo ha jugado un papel importante al marcar la diferencia con el “otro” ya que permite la deshumanización de quienes lo hacen, resaltando la extrañeza por el acto

Antes del debate en sí mismo, vale la pena entender a Ginés de Sepúlveda (criticado fuertemente por los escolásticos y la Escuela de Salamanca) a través de sus posturas que argumentan la inferioridad del indio americano. Sepúlveda defendía los derechos de la Corona en América por medio del derecho de propiedad; dando a entender que los derechos son objetivos, entre ellos el derecho de posesión, siendo ejercido exclusivamente por seres civilizados que pueden vivir en sociedad, dando a entender que los indios son seres incivilizados que no tenían beneficio sobre estos derechos³² (Pagden, 1988. P. 158). La intención de Sepúlveda no era inspirar, o legitimar sus posiciones contra los teólogos, sino más bien persuadir para la “Guerra justa” (basada en la teoría del esclavo natural de Aristóteles) (Pagden, 1988. P. 158).

Según él, los indios podían -al ser esclavos naturales- aprender por imitación de las costumbres del hombre civilizado (en una compañía constante). “Pero sin importar el tiempo, los indios nunca serán como otros hombres, ciudadanos con pleno derecho de una república” (Pagden, 1988. P. 165). Al ser bárbaros los indios, son criaturas de extremos, lo que los aleja por completo de la virtud de la civilización (encontrada en el punto medio).

Los argumentos que expuso Sepúlveda lograron levantar fuertes críticas. Uno de los más aguerridos opositores de esta “idea” de entender la naturaleza de los indios fue Bartolomé de las Casas. De las Casas en sus textos iba en oposición directa a lo que llegaba a plantear Sepúlveda, mostrando la posibilidad de los indios para la civilidad, además de un primer esquema de las formas de bárbaro que existen.

En la *Apologética historia* (1566) De las Casas intenta mostrar como los indios antes de la llegada de los españoles, eran sujetos que cumplían con los requisitos para la construcción de una vida civil, desde la perspectiva aristotélica, permitiendo mostrar una semejanza cultural entre grupos diferentes. Con este texto, De las Casas logra mostrar varias cosas, entre ellas la posibilidad de entender a los bárbaros americanos bajo las categorías que se usan en Europa, permitiendo familiarizar los conceptos y acercar la “diferencia” producida con ellos; también logra dar cuenta de la capacidad

³² Este argumento se extrae de su texto: *Democrates secundus* (1550)

civilizatoria que llegan a tener ciertas comunidades en específico.

Ahora bien, De las Casas usaba el concepto de bárbaro como una clasificación que se disponía a cuatro diferentes formas: La primera se centraba más en el individuo que en el colectivo y no tenía como base una forma cultural, “Incluye a todos los hombres que, momentáneamente y en circunstancias especiales, hayan perdido el control de sí mismos, cuyas mentes han sido vencidas por las pasiones” (Pagden, 1988. P. 177). Es interesante como esta categoría entra en cualquier parte, cualquier estado, y se explica a través de la pérdida de la razón (Posiblemente sea más apropiado hablar de la pérdida del juicio); además que permite ser usada como forma de entender el comportamiento errático y violento de algunos españoles contra los indios.

El segundo tipo de bárbaro se encuentra en relación al lenguaje y la función que este tiene en la creación de comunidad; la posibilidad de la comunicación permite entender cierto grado de cercanía, la barbarie significa entonces un grado de extrañeza que discordia la naturaleza y la razón de los hombres (Pagden, 1988. P. 181), esta distinción se puede entender, también, a partir del paso de la palabra hablada a la escrita, siendo la escrita la que permite el conocimiento. El tercer tipo corresponde a lo que se entiende por esclavo natural, pueblos que no están gobernados por leyes y no están organizados en sociedad; viven en las montañas alejadas de todo contacto (excepto de sus mujeres) al igual que los animales más feroces (Pagden, 1988. P. 185). El cuarto y último tipo hace referencia a los pueblos no cristianos que en su barbarismo no alcanzan la felicidad que se alcanza solamente por la salvación cristiana, aunque reconoce que es posible que estos pueblos lleguen a la civilidad a través del reconocimiento de la cristiandad, teniendo todo el potencial para la civilidad.

Las dos posturas mostradas de Sepúlveda y De las Casas permiten ver las dos posturas generales que se debatían en España. Una intentando legitimar la situación de los indios a partir de un universo completamente estructurado en el que la Corona tiene el deber de acercar a los indios a la civilización por medio de la esclavitud; el otro buscaba cuestionar sobre todo las formas en que se daba esa apropiación del otro.

3.1.3 Esquema de civilización a través de los ojos de José de Acosta

Un lugar especial tiene José de Acosta, quien llega a ser el mayor referente para comprender la clasificación de los indios en el Nuevo Mundo y comprender cómo fue el proceso de evangelización en parte del siglo XVI y el siglo XVII. Acosta nació en 1522 en Medina del Campo; estudió teología en España hasta 1571, año en que viajó al Perú. En el Perú, por problemas de salud, Acosta no podía hacer de misionero por lo que se concentró en Lima enseñando pedagogía. Según Pagden (1988) sus experiencias pedagógicas debieron determinar sus opiniones sobre la racionalidad de los indios y la conveniencia de enseñarles teología para convencerles de la verdadera fe cristiana (203).

Completamente influido en el ambiente filosófico y teológico de la Escuela de Salamanca, Acosta basa sus teorías en la igualdad esencial de todas las mentes humanas y en la capacidad innata de todos los hombres para la educación moral; por lo que se hace necesario para él una explicación teórica para la diversidad cultural (Pagden, 1988. P. 202). Sus escritos más influyentes fueron: *La Historia natural y moral de las indias* y *De procuranda indorum salutte*; en estos textos Acosta logra dar cuenta, a través de descripciones de las Indias, de una forma de clasificación histórica de las sociedades basado en una historia moral y universal. La forma en que se planteaba la descripción de las Indias era a partir de entender ese mundo, por bárbaro que fuera, como un mundo real cuya comprensión permitía “sacar sabiduría”³³ (Pagden, 1988. P. 205) para comprender algunos aspectos del comportamiento natural de todas las sociedades humanas, incluyendo la suya.

Acosta, al igual que muchos contemporáneos creía en América como un laboratorio que permitía estudiar al hombre no cristiano y que las lecciones aprendidas acá servían como modelo para otras regiones del mundo, por lo que se hacía necesario entender la totalidad el mundo americano, empezando por leer a los indios desde los

³³ Esta idea difiere un poco de otros autores que veían América como una fantasía peligrosa cuya irrealdad podía poner en peligro la cordura de los que eran tan estúpidos como para leerlas (Pagden, 1988. P. 205)

propios términos indios (Pagden, 1988. P. 210), permitiendo un acercamiento que de el análisis completo y profundo de su cultura. Esta proposición permitía darle singularidad a los rasgos culturales de los indios y así permitir cierta universalidad al unir estos rasgos con su filosofía, haciendo innovadora su obra (Pagden, 1988. P. 213).

Para poder entender los rasgos culturales era necesario -según Acosta- comprender los significados de bárbaro. Influenciado completamente por los postulados de Vitoria, Acosta argumentaba que el comportamiento brutal se podía explicar por el contacto que el indio tenía con un entorno servil, más no por el estado de su mente, y que se podía llegar a la iluminación a partir de procesos de civilización bajo la tutela de los cristianos (incluso por la fuerza). La habituación que generaba el entorno servil hacía que se configuraban una serie de costumbres que tenían fuerte impacto sobre la mente. “Acosta sabía por experiencia, como él mismo afirmaba, que los indios ni estaban locos, ni eran incapaces de deliberación; incluso los más brutales poseían algún grado de *scientia*” (Pagden, 1988. P. 217). Ahora bien, las capacidades mentales de los indios los coloca en un estado muy similar al de la niñez, ya que consideraba (al igual que Vitoria) que el mundo cultural en el que viven es un mundo nuevo y por tanto infantil; haciendo que el proceso de formación para la civilización sea llevado en forma similar a la educación y tutela de los infantes.

El papel de la comunicación es fundamental, ya que se planteaba como la cualidad que permitía determinar el grado de barbarie o civilidad de cada pueblo. Por tal motivo, la clasificación de los indios que hace Acosta empieza con las cualidades del lenguaje que tenían. En el primer grado, y más cercano a la civilización, se encuentran los que poseen las formas de ciertas instituciones: “Repúblicas estables, leyes civiles, ciudades fortificadas y gobernantes. Pero lo más importante es que tienen «uso bien reconocido de las letras”. (Pagden, 1988. P. 220). La segunda categoría se reconoce por la carencia de un sistema de escritura (limitando la sabiduría filosófica y civil), aunque estos pueblos todavía poseen las formas de organización social comunes a los hombres civilizados y lo que Pagden (1988) llama un “cierto esplendor de culto religioso” (221). Por último, en el extremo inferior de esta escala se encontraban los salvajes que viven fuera de todas las formas conocidas de organización civil. Concluía que todos los hombres pueden aprender la razón y así adquirir las costumbres

civilizadas, sin importar lo irracionales que pueden llegar a ser (Pagden, 1988. P. 224).

En la filosofía de la historia de Acosta, el lenguaje utilizado para articular el orden social se hace más sofisticado en medios de expresión al hacerse más compleja la sociedad que los emplea. Para Acosta, como para Aquino, el paso crucial del mundo «bárbaro» al del hombre civilizado iba acompañado del paso del lenguaje hablado al lenguaje escrito (Pagden, 1988. P. 247).

Para Acosta el lenguaje no era la única forma de categorizar el grado de civilidad de los hombres, en su *Historia* plantea cómo las formas de gobierno indio permiten dividir y jerarquizar a las sociedades. Al igual que Las Casas, creía que un model tiránico donde el gobernante era elegido por el pueblo era la “forma superior de asociación civil a la que el no cristiano podía aspirar (Pagden, 1988. P. 224). Por debajo de este grupo se encontraban aquellos grupos con una estructura política más débil, quienes no vivían en ciudades sino en poblados y estaban gobernados por “consejos” (Pagden, 1988. P. 224). El último, muy similar al mostrado en la clasificación anterior, se encuentra fuera de la comunidad humana, viviendo a través de comida “impura”³⁴, sin estructura familiar clara y por lo general nómadas (Pagden, 1988. P. 224).

Todas estas fases responden a un proceso evolutivo del hombre en el que la religión también tiene un papel fundamental. Al estar hablando de sociedades no cristianas, Acosta centra la clasificación a partir de las fases que tiene el paganismo: “En la primera categoría está el culto a los fenómenos naturales -piedras, ríos, montañas, etc, en la segunda el culto a los animales y en la tercera el culto a ídolos antropomórficos³⁵” (Pagden, 1988. P. 227). El tener la religión como un elemento definitorio del sistema de clasificación permite articular los otros dos referentes ya mencionados; el culto que surge en estas religiones paganas permite dar cuenta de las posibilidades de comunicación y de cohesión que hay entre los grupos sociales (Pagden, 1988. P. 230).

³⁴ La comida influye en la consideración sobre la civilidad o no de un pueblo. Hay comida civilizada que pasa por un proceso de cocción (manejo del entorno) y elementos que, aunque son comestibles muestran la poca capacidad del bárbaro para reconocer o no lo que es un alimento, entre ellos se encuentra la carne humana.

³⁵ La forma de explicar el surgimiento de las religiones paganas es por medio de la intervención satánica.

En conclusión, para Acosta se pueden ver tres elementos centrales que logran definir y clasificar la barbarie de América y del mundo entero; estos elementos son: El lenguaje, la religión y la estructura social.

[...] Las tres categorías de bárbaros establecidas por Acosta se componen de tres niveles de organización social impuestos sobre tres niveles de observancia religiosa y tres fases de desarrollo lingüístico. La primera categoría de bárbaros, los aztecas y los incas, tiene las comunidades más organizadas, los sistemas religiosos más idólatras y ceremoniosos, y el nivel más alto de dominio lingüístico. En la segunda categoría están las tribus que sólo tienen organizaciones políticas débiles, un sistema religioso cohesivo pero todavía sin estructurar y, aunque carecen de alfabeto, poseen un lenguaje desarrollado. Las tribus de la tercera categoría no tienen organización social que se pueda llamar así y sólo adoran a los fenómenos naturales, mientras que su lenguaje no sólo carece de alfabeto, sino que está muy lejos de ser un instrumento de comunicación adecuado. (Pagden, 1988. P. 253)

A modo de sintetización del apartado, es posible concretar las ideas que históricamente se han formado sobre el bárbaro en el siguiente esquema, permitiendo evidenciar las principales cualidades que se le dan. Posterior a este esquema se encuentra el de la Escuela de Salamanca, en el que se logran ver algunas definiciones, las tensiones y puntos en contra que se han logrado mostrar durante este apartado.

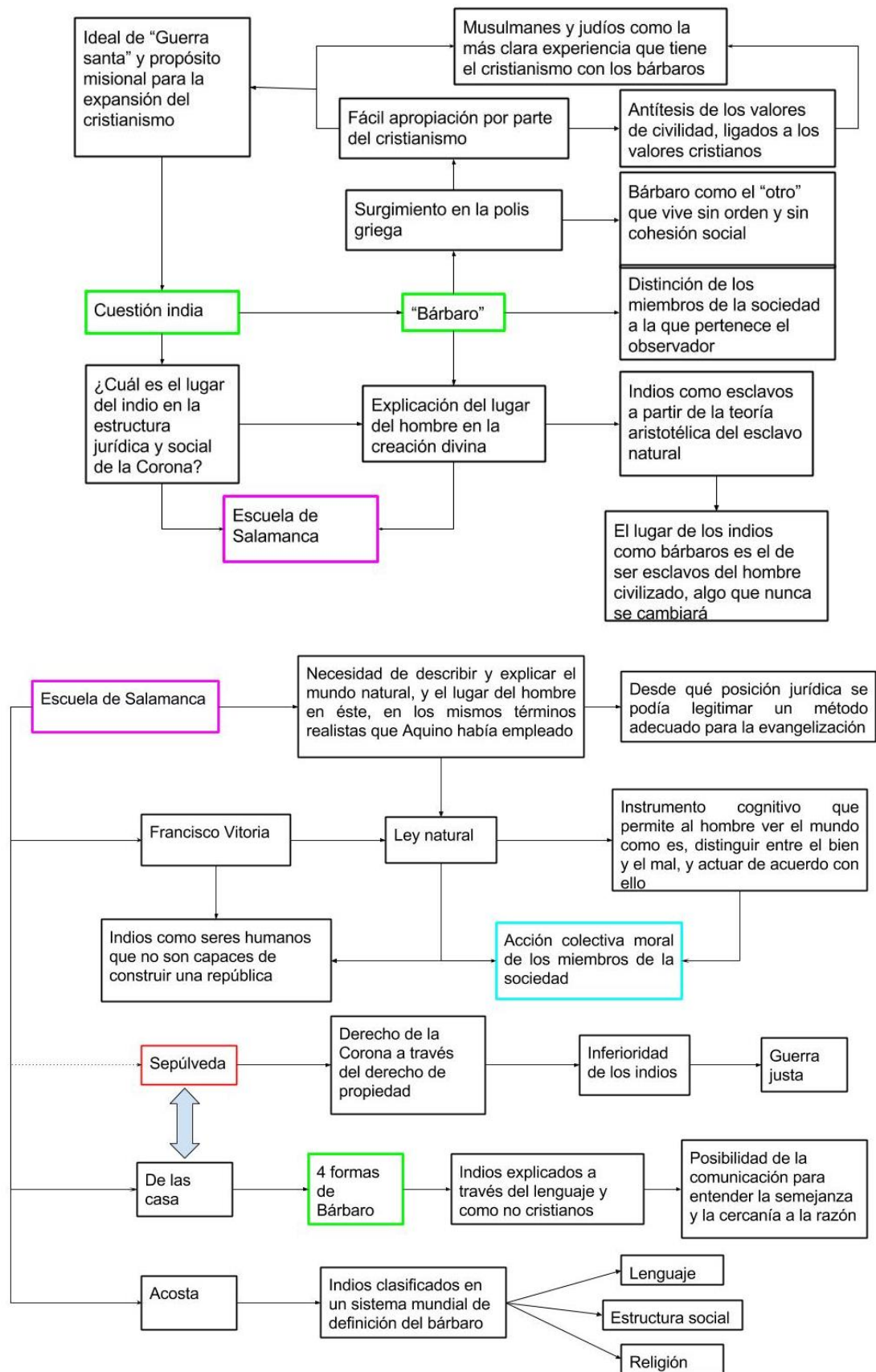


Figura 9: Cuadro de síntesis de la configuración de la idea de barbarie. Los colores que se usaron son para resaltar ciertos puntos clave: El verde es para resaltar ciertos puntos clave que se articulan

a las ideas de bárbaro. El rojo es la tensión generada por fuera de la Escuela de Salamanca, generada por Sepúlveda. El azul es la premisa filosófica que sustenta gran parte de los postulados presentados

Aunque durante todo el apartado se hicieron referencias sutiles a la locura, este concepto surgía como un punto de referencia, en algunos momentos, para entender al bárbaro. Surgió, en este apartado, significando casi lo mismo que el bárbaro, pero poco a poco fue tomando su distancia y sirviendo como referente y como cualidad que ayudaba a definir al barbarismo. En el caso de los tipos de bárbaros que presenta de las Casas, la locura puede ser fácilmente definida como el primer tipo, instaurándose poco a poco en los límites de desorganización y falta de cohesión, y actuando desde los mismos valores del cristianismo para alejarse de este.

Con todo este panorama planteado, se hace evidente las dificultades que trae un concepto como bárbaro ya que funciona como clasificación y valoración, al igual que locura. Como ya se mencionó, ambos convergen en los límites del “sentido” y del juicio, muestran la dificultad del auto gobierno y sobre los bárbaros, la necesidad de la tutela para llegar a la civilidad misma.

El surgimiento y uso de ambos conceptos en el contexto de la Conquista y la Colonia permiten leer cuáles son las funciones sociales que tienen tanto los locos como los bárbaros, por lo menos en el discurso de algunos teóricos. De entrada, el barbarismo marca la brutalidad de algunos colectivos completamente dominados por las pasiones, algo que se pone en cuestión para mostrar algunas formas de saberes que dota de ciertas cualidades al bárbaro, mientras que el loco se empieza a situar en ese lugar más alejado del barbarismo, el que se puede individualizar y actuar al interior mismo de la civilidad.

Este apartado se concentró en los discursos de sujetos cuyos intereses se centraban principalmente en España, la metrópoli. Pero detrás de esta serie de postulados y discusiones se encontraban quienes vivían en América y buscaban otras formas de legitimar su condición y sus posturas a temas tan sensibles como el trato a los indios, entre estos sujetos se encuentra Juan de Castellanos.

3.2 El bárbaro a través de los ojos de Juan de Castellanos.

Claramente había una ruptura entre lo que se planteaba en la metrópoli, a través de los debates teológicos y jurídicos sobre el lugar de los indios en la administración colonial del Nuevo Mundo, y lo que realmente sucedía en las disputas políticas por el control de los recursos. Juan de Castellanos tiene que vivir las tensiones que se generan en el Nuevo Mundo, principalmente en las islas del Caribe, partes de Venezuela y la Nueva Granada. Al hacer parte de este mundo, logra construir unas ideas suyas sobre la cuestión de los indios, explicando la naturaleza de estos y configurando una idea de indio que ayuda a los principios de su texto: Mostrar y fortalecer los actos heroicos de los hidalgos. El objetivo de este apartado es dar cuenta de tal proceso, entiendo qué formas discursivas usa Castellanos y como se presentan en él ciertas ideas (no necesariamente todo el debate) sobre el lugar y la naturaleza de los indios en la administración colonial.

3.2.1 Juan de Castellanos en tierras “salvajes”

Juan de Castellanos se convierte en un sujeto en particularmente interesante, que logra mostrar en su obra cuales son las tensiones de su momento. Al encontrarse recorriendo la Nueva Granada, se aleja de los debates exclusivamente filosóficos y jurídicos que se dan en España frente a la condición de los indios, y desde su perspectiva (completamente vivencial) da cuenta de ciertas ideas que hace de los indios sujetos funcionales para los propósitos de las compañías amigas. En articulación al proceso de definición de los indios en el proyecto colonial, la locura logra surgir, mostrando en algunas ocasiones la barbarie de los indios en momentos específicos, y en otras ocasiones la forma en que los indios son prácticamente locos por naturaleza, lo que los hace ser bárbaros por naturaleza.

Juan de Castellanos es un hombre de su momento que vive por la influencia de su contexto. La obra que escribe funciona para legitimar a los primeros conquistadores y encomenderos; aquellos sujetos que con la instauración Colonial y el desarrollo de

las instituciones van perdiendo ciertos privilegios como el mantener en su control, vastos territorios.

La pregunta por la fuente es crucial para entender la forma en que se acercó Castellanos a la realidad indiana. Según Javier Ocampo (1997) para la realización de sus obras, el cronista utilizó fuentes primarias y secundarias y, en especial, sus propias memorias sobre la conquista y colonización. Lo que permite entender la figura de Castellanos como testigo presencial y participante en numerosos hechos de los españoles en las conquistas de Venezuela y el interior del Nuevo Reino de Granada; utilizando también de varios dirigentes y soldados que participaron en estos procesos (XVII).

Según Miguel Antonio Caro (1789) tanto las fuentes como la formación que recibió Castellanos se dieron entre el ruido de las armas; leyendo y escuchando a sus compañeros como: Gonzalo Jiménez de Quesada, Joan de Orozco, Diego de Bocanegra, Domingo de Aguirre, entre otros. El interés por las fuentes permite ver a Castellanos como un sujeto influenciado por los intereses de una clase de soldados y empresarios que buscaban en el Nuevo Mundo un lugar para establecerse y establecer su empresa, a través de las mercedes reales. Tener esta perspectiva hace que Castellanos vea y describa a los indios de forma diferente a lo que se podía postular en la academia española.

A través de la poesía, en la obra resaltan dos formas de escritura: Una de estas formas es la epopeya, que le permite a Castellanos hacer épica la descripción de las batallas y enfrentamientos entre españoles e indios; la otra tiene que ver con una descripción renacentista del paisaje, mostrando América a partir del mundo mítico y legendario que tenía Castellanos en su cabeza (Ocampo, 1997. XXI). Estas dos formas de escrituras muestran cómo Castellanos logra concentrar su texto en dos situaciones particulares: La batalla y la aventura, lugares conceptuales de los que sale la reflexión de la locura y del bárbaro.

En la batalla el indio se lee desde varias posiciones. En más de un apartado se logra ver la figura del indio como un aliado estratégico; este tipo de indio se presenta como

el sujeto y/o colectivo más civilizado³⁶ que logra comunicarse con el español, además de tener una estructura social organizada que permite la cohesión, tanto en la política como en la batalla. Aunque este aliado es dotado de algunos valores su articulación en el texto se lee según la conveniencia que pueda generar; pero, desde su función para la corona (en el contexto) puede ser desvalorizado. Por otro lado, se encuentra el enemigo, muchas veces mostrado como desordenado, furioso y brutal; leído en clave de asimilación como un rival complicado, el cual lleva al Español a los límites de su razón y estrategia en el encuentro bélico. Los indígenas poseen ciertos elementos heroicos, pero nunca terminan sobrepasando a los guerreros españoles (Restrepo, 1999. P. 130), ya que los verdaderos héroes son esos soldados y generales españoles.

En el viaje se puede ver al indio en dos posiciones: La primera resalta la compañía y conocimiento que este llega a tener sobre su territorio, ayudando y permitiendo las travesías de los españoles por territorios desconocidos. Aunque algunos de estos indios aparecen como una parte más de la compañía y quedan invisibilizados en tanto Castellanos reconoce los valores de los viajeros que logran sortear las dificultades del viaje. En la otra forma se puede entender al indio como un obstáculo que no permite llevar a cabo la travesía, muchos de ellos son insurrectos que generan la batalla y se muestran como rivales dignos que, aunque bárbaros, generan variadas y serias complicaciones para llevar a cabo la empresa.

La intención que se puede leer de Castellanos es la de resaltar a los españoles a través de varias formas retóricas en las que se da una descripción y definición de indio. Más allá de lo enunciado en el párrafo anterior, Restrepo (1999) logra esclarecer varias de estas formas en que es mostrado el indio y su cuerpo³⁷. En primer lugar se encuentra el indio con un cuerpo erotizado y sexualizado, entregado al placer (forma que sirve para desacreditar a los españoles), cuya idealización se logra ver en los indios guerreros que pueden controlar el deseo y así mantener el bien común sobre el bien individual; por lo que se puede entender, en las *Elegías* se resalta la

³⁶ Un claro ejemplo es la disputa entre los Moscas y los Panches. Siendo los Muisca los más civilizados que entran en diálogo con los españoles y los Panches los salvajes con quienes hay que luchar.

³⁷ El cuerpo es central para Restrepo (1999) ya que se convierte en el *locus* para la inscripción de sentido (Pp. 128-128) y que logra significar al indio en las *Elegías*

inferioridad e irracionalidad de lo emocional, siendo las batallas la erradicación o subordinación de lo pasional por el imperio de la ley y de la razón (Pp. 134-137). A diferencia de lo que menciona Restrepo (1999), las batallas abren un espectro amplio en el que se pierde el sentido y funciona la locura, tanto de españoles como de indios. Ahora bien, La entrega al placer que se muestra se puede articular con la idea del bárbaro pasional, cuyo intelecto se encuentra ofuscado por las pasiones, incluso se puede leer como en esta pérdida de intelecto hay una pérdida de juicio. Lo que funciona para entender a los españoles más no a los indios, ya que estos habían aprendido a ser manejados por sus pasiones.

La otra forma mencionada es la del cuerpo sufriente, en la que se resalta el peregrinaje por los nuevos territorios, Castellanos usa este modelo literario para enmarcar la Conquista como una historia de adversidades y tribulaciones que ponen a prueba al héroe español (Restrepo, 1999. P. 139). Aquí el cuerpo del español es el que más sufre, y son esas penalidades las que permiten justificar la Conquista, invisibilizando al indio del sufrimiento que puede sentir como compañero de la compañía. Restrepo (1999) habla también del cuerpo monstruoso y feroz, el cual permite la justificación del uso de la violencia, en tanto se enmarca al “otro” como un salvaje, que adquiere los comportamientos más deplorables para los valores cristianos; completamente deformado por su misma naturaleza³⁸:

En este aspecto es importante tener en cuenta que el indígena que aparece en las *Elegías* no es prototípicamente una víctima ni una figura dócil sino una figura salvaje y rebelde, indómita [...] o “soberbia” de la tradición misógina europea. (Restrepo, 1999. P. 143).

Posterior a estas dos figuras de cuerpos que se presentan, Restrepo (1999) enmarca la posibilidad de entender al indio a partir de las partes y legalidad que tiene su cuerpo en el relato. Al hablar de los cuerpos desmembrados, silenciados y devorados, se logra mostrar como el cuerpo aparece justo en su desmembramiento, reduciendo al indio exclusivamente en su corporalidad (P. 149) y recalcando el arma del español

³⁸ Es importante destacar que estas formas no son exclusivas de cada parte, ya que en más de un apartado se pueden superponer muchas de las figuras de cuerpo que presenta Restrepo (1999).

como una extensión corporal; es posible ver la violencia que surge acá como la demostración del poder que tiene el español, y en él la voluntad y el deseo del guerrero épico de arriesgar su propio cuerpo (P. 152). Por otro lado, el cuerpo legal que está definido, protegido, reglamentado y prefigurado por la legislación colonial. De esta parte se puede decir que:

Castellanos, no obstante, condena el abuso del poder colonial, aunque su crítica parece estar dirigida a casos particulares más que al sistema en sí. El beneficiado está claramente lejos de deslegitimar la Conquista. Por el contrario, las *Elegías* están encaminadas a legitimarlas a través de una narración heroica y monumental. (Restrepo, 1999. P. 154).

Esta postura se puede articular con lo que muestra Miguel Antonio Caro (1789) al ver como en las *Elegías* hay un reconocimiento por dos posturas, las mismas que se presentan entre Las Casas y Sepúlveda; uno que aboga por el buen trato a los indios y un proceso de evangelización no violento, y el otro que permite justificar la “Guerra santa” contra los infieles en el Nuevo Mundo. Aunque Castellanos condena las crueldades cometidas contra los indios, no deja de exponer los delitos de estos ni deja de admirar a las gentes españolas que llegaron al Nuevo mundo.

En conclusión, se puede decir que Castellanos es un hombre de su momento. Logra dar una descripción y definición de los indios, que funciona para articular a las necesidades de la clase que él protege con los ideales de Conquista para la Colonia. Las definiciones que da se encuentran cargadas de heroísmo y valentía, del reconocimiento del indio como un sujeto, en cierta medida, valeroso y pasional que se convierte en un rival digno para las huestes españolas. Para poder sintetizar la información del presente apartado, se realizó el siguiente cuadro:

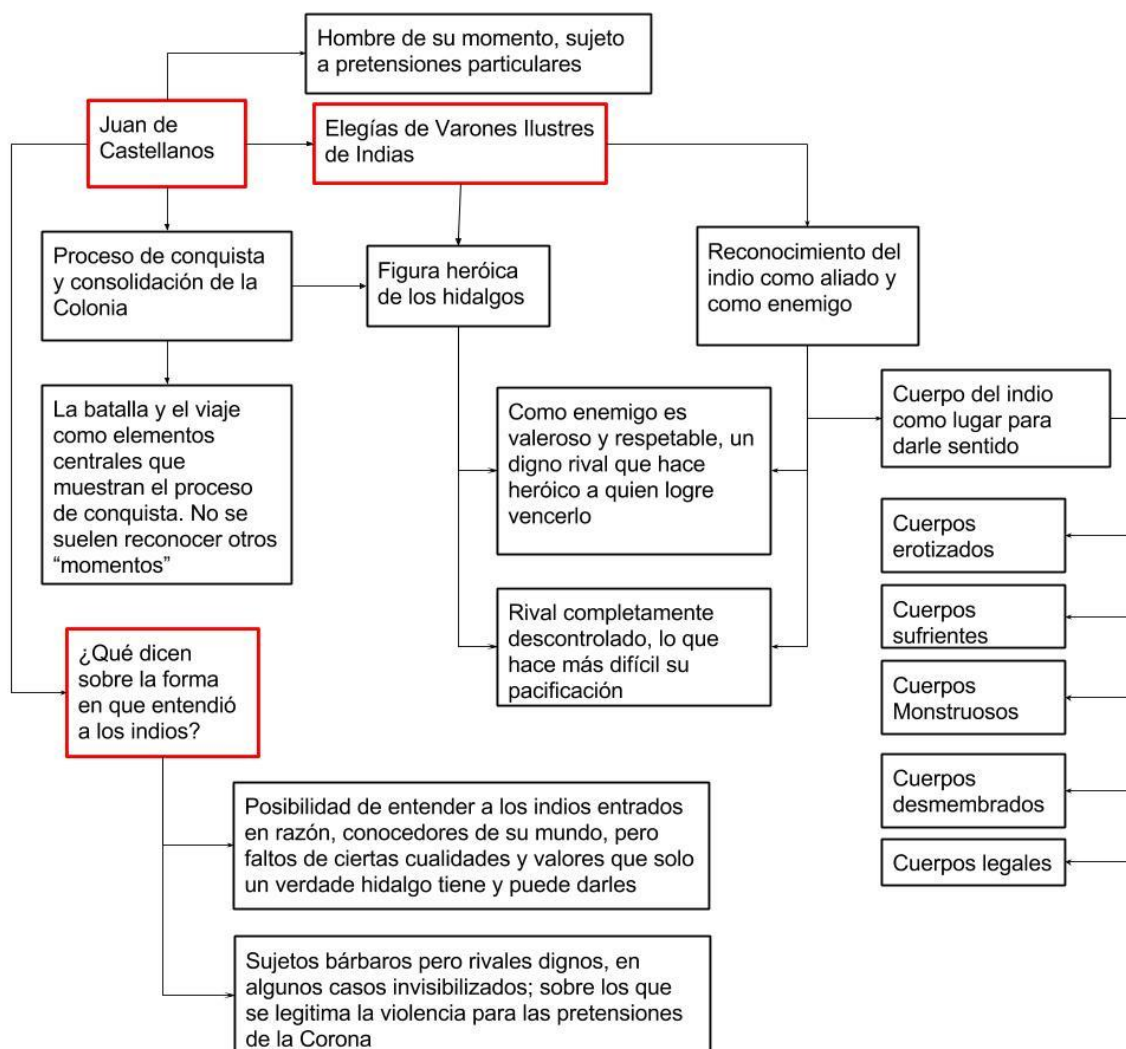


Figura 10: Cuadro de síntesis de la idea de bárbaro en Castellanos

3.3 Bárbaros y locos

Teniendo presente el análisis de la Escuela de Salamanca a través de la teología, la filosofía y el derecho, sobre el manejo de la cuestión india y las posiciones para entenderla desde Juan de Castellanos, surge la necesidad de poder articular estos dos sujetos, el bárbaro y el loco, entendiendo la forma en que locura existe y es leída en la experiencia del encuentro, la conquista y la colonia. El objetivo de este último capítulo es concretar la posibilidad de convergencia entre los dos conceptos centrales

de todo el trabajo, teniendo presentes dos preguntas que abren el panorama: ¿Qué tan locos estaban los españoles al llegar? ¿Qué tan locos estaban los indios en el encuentro?

3.3.1 Puntos de convergencia

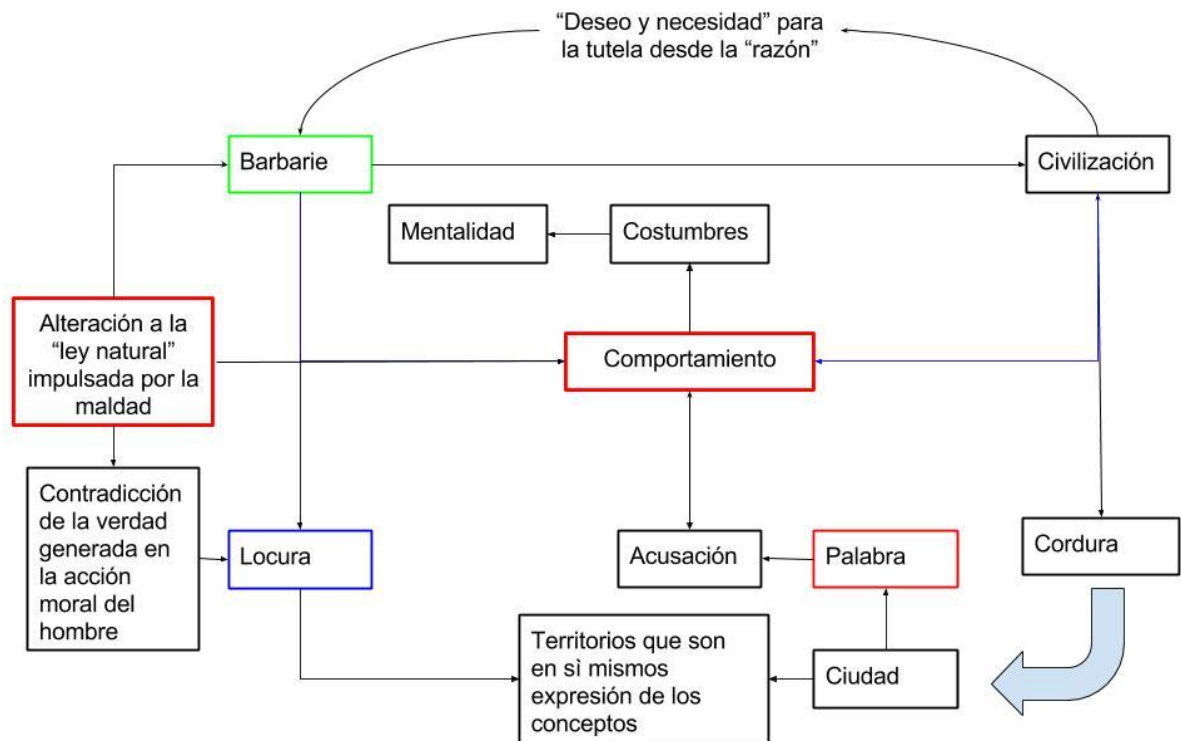


Figura 11: Cuadro de síntesis de la convergencia entre barbarie y locura

Como se había visto, la locura y la barbarie existían previos al contacto entre un mundo y el otro. La locura existía en la cotidianidad española previa al encuentro con América, enmarcada en varias experiencias: Siendo enfermedad, maldad e incluso conciencia, humor, crítica y arte. Por otro lado, la barbarie se encontraba fuera de los límites de la civilización, pero esos límites llegaban hasta donde la ciudad Medieval alcanzaba, es decir, la civilización se encontraba concentrada en pequeños focos que tenían influencia sobre vastos territorios.

La ciudad tiene una particularidad, ya que se convierte en el centro de la civilización y, por ende, del proyecto civilizatorio. Es desde acá que se le da el límite a la ciencia y el conocimiento y es la que abre la mirada al bárbaro. Desde la ciudad se da la

cohesión social y se encuentran todos los componentes que permiten a una sociedad entrar en la cúspide de la escala civilizatoria (lenguaje, comercio, instituciones), conteniendo, entre muchas otras cosas, la cordura. Es posible decir que la ciudad es contenedora de la civilización y de la cordura, en tanto existe bajo la idea de cohesión y de concentración de la razón; por fuera de ella existe el bárbaro que se establece como la antítesis de la civilización y la locura expulsada de los límites urbanos.

Es posible pensar en la ciudad como contenedora del sentido y del orden, al ser a su vez delimitadora (política y conceptualmente) del sentido de la civilización. El Nuevo Mundo (y en él, la Nueva Granada) es mostrado como ese lugar distante de una metrópoli que resguarda la verdadera cara de la civilización. Aunque en el Nuevo Mundo surge la ciudad, esta se convierte en el lugar militar de donde salen las campañas, concentrando la mayoría de españoles, y delimitando el lugar del español con el lugar del indígena, para dejar sin posibilidad de acción a la locura. En este sentido, el loco y el bárbaro pueden ser libres fuera de los límites de esta ciudad americana. No importa si se es indígena o español, en el campo y en la acción que implica el encuentro y descubrimiento del mundo son posibles, y en el relato de Castellanos son necesarios.

La ciudad permite localizar, darle un lugar geográfico al loco y al bárbaro, permite ordenar y colocar dentro y fuera de sus fronteras al loco y al bárbaro. Por fuera de la ciudad existe el Nuevo Mundo en su expresión más fuerte; se encuentran las montañas, los valles, los desiertos, entre otros, siendo los lugares más desafiantes para cualquier travesía. Es en el desafío y en el reto de estos lugares que la misma geografía es contenedora de la locura. Por otro lado, la geografía y los lugares del Nuevo Mundo son barbaros debido a que generan el entorno adecuado para que la barbarie se produzca entre quienes la habitan, imposibilitando su domesticación y generando confusión en las categorías básicas de la humanidad (por ejemplo la alimentación y lo que es bueno para comer y hacer).

Regresando a la ciudad, dentro de ella existe la posibilidad de la palabra, una forma en que las personas puedan comunicarse y, según lo que decía Vitoria, encontrar a través de la acción moral del hombre, la verdad que proviene de la ley natural. La palabra y la posibilidad de comunicación juega un papel ambiguo. Es la que logra

concretar el sentido del mundo y la que permite expresar el orden; también es el vehículo que permite la confusión, el desorden y a través de estos la locura. En la palabra se encuentra la posibilidad de llegar a la verdad y el conocimiento, pero si se sigue el camino desviado de la confusión (que es dirigido por falsos gobernadores), se llega a la idolatría y en ella el desconocimiento de la ley natural. Tanto el loco como el bárbaro encuentran su sentido en la confusión que le producen al mundo ordenado del cristiano.

En el Nuevo Mundo la palabra toma un papel diferente, Castellanos la presenta en una dimensión militar donde se convierte en órdenes, estrategia y sabiduría. El mundo que narra Castellanos es centrado en la Conquista, y por eso la palabra se convierte en instrumento de guerra y de descubrimiento, articulando a todos los que toca este mundo. La palabra le otorga razón al sentido de los españoles, pero es en momentos especiales que la palabra y la situación trastocan el sentido del español. El español, dueño de la palabra llega más fácilmente a la locura por la confusión en los albores de la batalla, intentando darle algún sentido lógico a la batalla, la travesía y a los momentos de mayor dificultad.

Por otro lado, los indios, quienes juegan con las capacidades del sentido que tiene la palabra; entre menos bárbaros mayor capacidad de jugar con la comunicación y por ende mayor capacidad para confundir y hacer entrar en comportamientos extraños a sus súbditos y al español; es justamente en este punto donde converge la locura y la barbarie a tal punto que la distinción entre una y otra se pierde.

Tanto indios como españoles pueden ser locos en el Nuevo Mundo, las características y las dificultades que se presentan acá hacen que sea complicado mantener el juicio. La barbarie, sin embargo, es la posibilidad de existencia de los indígenas y su entorno en la categoría mental del español; los indios son bárbaros antes de la llegada de los españoles y lo seguirán siendo durante el transcurso de la Conquista. Los actos y el comportamiento que presentan los indígenas hacen que se fortalezca esta idea del nivel inferior que tienen en comparación a los españoles, haciendo que la locura surge como un punto de encuentro, una forma en que el español puede leer al indígena, y en este proceso acusarlo de idolatría y bárbaro.

Acosta hace referencia a que los indios como bárbaros están alejados de la locura, ya que parte del proceso de enseñanza y la capacidad de aprendizaje que tienen los bárbaros para aceptar la verdad; algo que no tienen los locos, ya que estuvieron en contacto con la verdad y su falta de juicio hizo que huyera de esta. Pero la locura existe en Castellanos y en la Conquista como una forma de denominar al bárbaro, la locura se convierte en un medio, una vía para acusar la barbarie del indio que se expresa en el comportamiento.

Es así como estos dos conceptos, por medio de la palabra, se convierten en acusación; se necesita acusar al indio de su barbarie para que sea posible tener la tutela sobre él, y al tener la tutela en el ejercicio misional cristiano se puede articular a estructuras de poder bajo la dominación española, como la encomienda. Pero ¿para qué funciona la locura como acusación?, se podría decir que funciona en varias dimensiones: La primera, como herramienta usada por Castellanos contra algunos españoles para mostrar las dificultades de la vida en el Nuevo Mundo, haciendo que los ejércitos cristianos libren una constante batalla para mantener la cordura, y son aquellos verdaderos héroes los que pueden mantenerse cuerdos o por lo menos ser estratégicos con la locura. La otra dimensión, podría nombrarse como la radicalización de los comportamientos bárbaros, ya que funciona a partir de la acusación del bárbaro como más bárbaro, por ejemplo, en los actos más “deplorables” de idolatría y de canibalismo. Aunque esta posición, permite ver que la locura y el barbarismo surgen de un observador, en este caso Castellanos y algunos españoles, pero que a fin de cuentas terminan calificando directamente al “otro”.

Cada vez resaltan más los actos y el comportamiento, convirtiéndose en el elemento que define la cordura y civilidad de un pueblo o un individuo. Es sobre el cómo actúan en el mundo los individuos y los colectivos que se logra establecer un grado de civilidad, enmarcado en la normalidad cristiana. El actuar fuera de contexto implica locura, generando comportamientos desviados o poco usuales. Para el bárbaro, el comportamiento se convierte en costumbre a través de la colectivización de acciones que derivan de la interpretación errónea de la ley natural (impulsada por la maldad), y que va en contra de la acción moral del hombre. Es así que la civilidad y la cordura procuran “normalizar” los comportamientos para hacer que funcionen bajo la razón del consenso social es decir, según la verdad emanada de la Ley natural.

La pasión y el sinsentido se van entendiendo cómo los causantes que generan este tipo de comportamientos completamente errados y descontextualizados, actuando en el loco y en el bárbaro como el motor que permite evidenciar la falta de cualidades para el raciocinio. Acá vuelve la distinción entre el loco que ya ha tenido acceso a la civilidad y la cordura, y el bárbaro que nació fuera de ella.

En Acosta se logra aclarar una diferencia que no se muestra en Castellanos y que se abre como otro punto de tensión que vale la pena revisar. El bárbaro dista del loco ya que tiene la capacidad de generar conocimiento, pero la locura aparece en más de un apartado como una forma de sabiduría que es estratégica y genera comportamientos, aunque salidos del contexto, son útiles para las pretensiones del momento.

Para finalizar, queda por decir que, aunque la pregunta por el “otro” haya sido la clave para leer el Descubrimiento, la Conquista y la Colonia; la locura funciona como una clave de lectura bastante útil en tanto logra condensar ciertos elementos del imaginario europeo al momento del encuentro con el “otro”, que en este caso es el indígena del Nuevo Mundo. Entender la locura y el encuentro desde esta perspectiva hace que queden abiertas varias indagaciones, de las cuales se hablará en el siguiente apartado.

REFLEXIONES FINALES

En el presente trabajo se lograron recopilar las descripciones que han logrado darle sentido a la locura y la barbarie, desde el texto de Juan de Castellanos. La intención central del texto es entender cómo puede aparecer la locura en el momento al que el texto corresponde (Siglo XVI e inicios del XVII), teniendo presente que la pregunta y el debate por la barbarie condicionan la significación de la locura. Estos dos conceptos logran surgir y ser entendidos como separados, incluso, en la mayoría de textos consultados no hay una relación directa o que condicione de alguna forma la locura con la barbarie. Pero lo que se logró encontrar permite mencionar que en el Descubrimiento y la Conquista (principalmente) del Nuevo Mundo y la Nueva Granada, los locos y los bárbaros convergen para darle sentido a los límites de la civilización (entendida en términos cristianos).

En el primer capítulo se logró observar cómo la vida de Castellanos se ve atravesada por una serie de influencias que le da su posición como español y como cronista, haciéndolo defender el control de España en el Nuevo Mundo. La obra de Castellanos llega a ser el reflejo de la disputa que se da en la división territorial y de poderes de la Nueva Granada; que a diferencia de otras regiones logra consolidar una clase política y militar que concentra parte del poder local. Desde esta perspectiva se puede ver a Castellanos como un sujeto que logra defender a España en el dominio de las colonias, y a su vez rescata el valor heroico de los hidalgos que hicieron posible tal empresa; fortaleciendo la estructura metropolitana y en ella tratar de recuperar la imagen del conquistador heroico que permite darle mayor fuerza y estructura a la conformación de los poderes locales. Tener clara esta posición hace que la descripción del otro funcione según los intereses que se le presentan a Castellanos para defender a sus compañeros.

Por lo que se puede decir que Castellanos en las *Elegías* (1997) hace uso de ciertas habilidades en el texto para resaltar los valores de los hidalgos en función de esta disputa por los privilegios en los territorios de la Nueva Granada y de las Indias Occidentales. La posibilidad de encontrar esta función en el texto, hace que su lectura tenga articulación con un momento preciso de tensión entre quienes viven la Conquista y quienes, desde la distancia, la administran; mostrando como los indios

son pensados, desde Castellanos, bajo formas de barbarie que funcionan en tanto revaloran y concretan los valores de la hidalguía en el encuentro con el otro. Leer a Castellanos de esta manera permite ver en él y en su obra una forma de escritura diferente y única, que coloca a los indios y los españoles en función de la “Guerra santa” para legitimar su lugar en la Nueva Granada.

Ahora bien, durante el texto se destacaron dos posiciones frente al manejo de las colonias y la posibilidad de reflexión sobre los acontecimientos en el encuentro del Nuevo Mundo; una proyección metropolitana y otra local. Aunque cada postura está influenciada por los ideales de la Corona, la iglesia y la riqueza; son las motivaciones particulares las que distinguen las proyecciones del poder local con las ideas provenientes desde la metrópoli, concentrada en Madrid, Sevilla y Salamanca. Lo que se logró encontrar es que, desde las localidades, las ideas y los conceptos eran usados de forma tal que se permitía una legitimación de su poder y su lugar. Por ejemplo, con el manejo y las ideas que se tenían de los indígenas. Siendo Castellanos un excelente exponente de las pretensiones locales por la adquisición de mayor poder, o por lo menos del reconocimiento de las condiciones de esta clase surgida en el Descubrimiento y la Conquista.

Es en esta disputa entre poderes que surgen dos organizaciones político-territoriales que condicionan las relaciones que se establecen entre indios y españoles, las que se establecen entre el centro y la periferia del Imperio. Por un lado, se encuentra la encomienda como una institución político-económica en la que se articula el indio al sistema de producción del Imperio a través del pago del tributo, haciendo que sea útil en tanto genera riqueza a la Corona y a los conquistadores (que se convierten en encomenderos bajo el motor de la riqueza), además de permitir cierta congregación para facilitar las misiones religiosas. Paralelo a creación de la encomienda, surgen las ciudades como centros españoles estratégicos para el control del territorio, reforzando el derecho que se habían adjudicado los españoles para el control de dicho territorio.

Entre estas instituciones aparece el problema del uso del indígena como súbdito (más que el de la naturaleza) y el surgimiento de ideas que vinculan al indio y al español en un proceso productivo (más que reflexivo). Por lo que la pregunta por la “alteridad”

se ve fuertemente influenciada por una postura: El indio en su utilidad y función para el sistema económico, articulado al lugar del indio en un plano teológico. Esta postura influenciada por el proceso de articulación de los indios en la organización colonial, pasando de la resistencia a la asimilación.

La locura se convierte en todo este contexto en una quimera que va mostrando todas sus caras en la explicación y descripción del Nuevo Mundo; surge en el Nuevo Mundo y en España como una posibilidad para leer y entender todo lo que ocurre en un ejercicio cuyo fin es darle sentido a un mundo que logra ir más allá de la mentalidad española. La locura aparece como forma de leer las relaciones de encuentro que se establecieron entre indígenas y españoles. El estar loco se convierte en una forma de leer al otro, de comprender al Nuevo Mundo en sí mismo y todos los desafíos que generan el estar allá.

Para los españoles y principalmente para Castellanos pareciera que se convierte en una tentación, una provocación y una invitación que entrega el Nuevo Mundo; son las travesías, los desafíos, las luchas y las riquezas, lo que llevan a las campañas, sus soldados y generales a la locura. Llegan a ser solo unos sujetos en especial, los hidalgos y los soldados más valerosos, quienes resisten a dicha tentación haciendo uso en algún momento de la locura sin caer en sus fauces, sin dejarse consumir por ella.

Al final del texto se puede entender como la naturaleza de los indios llevó a la pregunta por la barbarie, generando un corpus teórico que diera cuenta de las pretensiones de España en el Nuevo Mundo y del manejo que los cristianos iban a tener con los indios-bárbaros. Pero, articulado a este proceso surge discretamente la locura como una forma de entender qué está pasando en el mundo y con esos bárbaros en el momento; por lo que se puede entender a la locura como una clave de lectura para entender las diferentes relaciones que en el proceso se establecieron.

La locura desde todas estas caras tiene la posibilidad de volverse política y económica, se usa para legitimar una posición y con ella el establecimiento de un orden económico. Se convierte en una cuestión que va mucho más allá de la significación, y es ¿la significación para qué?, o ¿cuál es su fin? A través de ella se

puede articular un mundo y las personas que lo habitan, para que sean funcionales a un sistema.

Después de la realización de este trabajo, se puede decir que el principal alcance que se consiguió fue abrir la significación de la locura, permitir leerla más allá de las instituciones médicas y religiosas, y darle un lugar de ser y existir en la experiencia de encuentro de España con el Nuevo Mundo. Castellanos y *las Elegías* se convirtieron en la fuente que permitía leer una serie de ideas provenientes de España que se expresan fuertemente en el encuentro, dando pie a entender no solo la obra sino a dar cuenta del contexto en clave y función de la locura.

Ahora bien, la principal limitación que se presentó en el desarrollo de esta investigación fue el lograr entender los conceptos desde su contexto y sus relaciones, esto significa poder darle sentido a la locura y el barbarismo a través de las relaciones que Castellanos y la bibliografía del período permitían; en más de una ocasión se caía en anacronismos que hacían perder el sentido de los conceptos. Al final, considero que esta limitación se logró superar, permitiendo mostrar la significación del concepto desde el período (siglo. XVI e inicios del XVII), sin caer en anacronismos y permitiendo entablar el análisis según las relaciones históricas que se presentaban.

Para finalizar, quedan algunas cuestiones pendientes para desarrollar en el futuro. En primer lugar, la duda sobre la sinrazón como la perfecta explicación de la locura, ya que no surge de forma tan evidente en este texto; aunque es mencionada en algunos apartados, su articulación no responde directamente a lo que es y no es el estar, o no, loco. Aparece el juicio y la pérdida de este como la causa más clara que permite explicar qué es y cómo se genera la locura; mostrando una perspectiva de las ideas de locura, generada específicamente en España, la cual no corresponde específicamente a la experiencia de otras regiones de Europa respecto a la locura. El punto al que voy es que vale la pena pensar en las otras posibilidades de la locura, entendiéndola de otras formas sobre las que empieza a formar parte y precipitar otros mundos. Dejo estas cuestiones abiertas, ya que son necesarias para repensar las nuevas posibilidades en las que la locura surge.

Por otro lado, queda abierto el desafío a seguir comprendiendo el Nuevo Mundo como

un lugar (en sus relaciones y en sí mismo) productor de locura, valdría la pena decir que de locuras; dejar de enfocar a los barbaros para entender a los locos y pensar qué nuevas reflexiones implica entender un proceso tan trascendental para la humanidad, de esta forma. Mi intención no es quitarle el peso a la cuestión india, ni a las formas de bárbaros que surgieron durante la historia; es comprender que en estos barbaros (del Nuevo Mundo) fue usada la locura para definirlos.

De igual forma, se abre la posibilidad a leer las variadas experiencias de conquista y colonización desde esta perspectiva. Sería sumamente valioso que se entendieran las otras experiencias europeas de encuentro o definición del otro (sobre todo en los períodos que se forjaron los imperios modernos) en clave de la locura. Tal apreciación permite ampliar el paradigma de encuentro de Europa con el mundo y las formas en que puede resignificarse la locura, saliendo del campo exclusivamente médico o religioso.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14 (28). Pp. 55-68.
- Bernand, C. et. al. (1994). Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (1992). La querella de la conquista: una polémica del siglo XVI (Vol. 38). Siglo XXI. México D.F.
- Bonnet, D. (2009). La implantación del orden colonial en el Nuevo Reino de Granada. *Istor: revista de historia internacional*, 10(37), 3-19.
- Borja Gómez, J. H. (1998). Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Ariel, Bogotá.
- Brand (1497) Stultifera Navis. consultado el 18 de julio de 2017 en: <http://enfeps.blogspot.com.co/2009/12/stultifera-navis-la-nave-de-los-locos.html>
- Capetillo, J. (2009). Reflexiones sobre Breve Historia de la Locura de Roy Porter, Subje/ Civitas, 3.
- Caro, M. A. (1789) Repertorio colombiano de noviembre y diciembre. Tomo III. En: Castellanos, J. (1955) Elegías de Varones Ilustres de Indias. Tomo I. Edición Banco de la República.
- Carrasquilla, J. (2016). Mitología griega. Tomo III. Cultivalibros. Madrid, España.
- Castellanos, J. (1854) Elegías de varones ilustres de indias. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.

Castellanos, J. (1997) Elegías de varones ilustres de indias. Gerardo Rivas Editor. Bucaramanga, Colombia.

Chaunu, P. (1964). Historia de América latina (Vol. 20). Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Colmenares, G. (1987). La Formación de la Economía Colonial (1500-1740). En: Historia económica de Colombia. J. A. Ocampo (Ed.). Siglo veintiuno. Recuperado:<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/histecon/histecon2a.htm>

Colmenares, G. (1997) La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: Ensayo de Historia Social, 1539-1800. T.M. Editores. Bogotá, Colombia.

Covarrubias, S. (1611) *Tesoro de la Lengua Castellana o española*. Madrid. Recuperado:http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/1092/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/vista_amplia/

Darnton, R. (2000). La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa. México: Fondo de Cultura Económica.

de la Rosa, A. C., & Dieste, J. L. M. (2015). ¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile. Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia, (20 (2)), 4-18.

Del Castillo, G. C. (2009). América Hispánica, 1492-1898. Marcial Pons Historia. Madrid, España.

Del Molino, G. (2009) "Yo, el rey". Tres siglos del Imperio Colonial Español, 1492-1788. Credencial Historia. No 239. Recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/node/86562>

Delgado, A. (1976). La colonia : temas de historia de Colombia. Centro de Estudios e Investigaciones Sociales (CEIS)

Elliot, J. H. (1991). España y su mundo: 1500-1700. Alianza editorial. Madrid, España.

Foucault, M. (1967). Historia de la locura en la época clásica. México: Fondo de Cultura Económica.

García, R. (1943). La medicina árabe española. En Anales de la Real Academia Nacional de Medicina. Instituto de España, Madrid.

González, J. (1998). Evolución histórica de la Psiquiatría. Psiquis, 19(5), 183-200.

Gruzinski, S. (1994). Las repercusiones de la conquista en la Nueva España. En

Bernand, C. et. al.. Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. Fondo de Cultura Económica.

Heiple, D. (1983). El Licenciado Vidriera y el Humor Tradicional del Loco. Hispanica, 66.

Hernández De Mendoza, C. (1997). Juan de Castellanos. Poeta Americano. Thesaurus, 52 (1-2- 3). Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Jaramillo, J. (1989). Nación y región en los orígenes del estado nacional en Colombia. Historia Crítica.

López, I. (2008). La fundación en Valencia del primer hospital psiquiátrico del mundo. Actas Espanolas de Psiquiatria, 36(1). Pp. 1-9.

Martín-Merás, L.. (2000). La carta de Juan de la Cosa: interpretación e historia. Monte Buciero, (4), 71-86.

Miranda, J. (1952). Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Universidad Autónoma de México. Ciudad de México.

- Muriel, J. (1990). *Hospitales de la Nueva España* (2a. Ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México; Cruz Roja Mexicana.
- Ospina, W. (1999). *Las auroras de sangre: Juan de Castellanos y el descubrimiento poético de América*. Editorial Norma. Bogotá, Colombia.
- Ospina, W. (2014). Juan de Castellanos cuatro siglos después. *Telar*, No 11-12, pp. 11-29.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. Madrid, España.
- Palacios, M., & Safford, F. (2012). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Editorial Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia
- Pérez, F. J. R. (2012). La economía en los primeros tiempos del descubrimiento: Juan de Castellanos. En: *Contención y derroche: economía, fiesta y cultura en Iberoamérica* (pp. 323-332). Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- Porter, R. (2003). *Breve historia de la locura*. Turner. Madrid.
- Ramírez Vidal, G. (2000). *Retórica y colonialismo en las crónicas de la Conquista*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Restrepo, L. F. (1999). *Un nuevo reino imaginado: las elegias de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos: Del Nuevo Reino de Granada*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Bogotá, Colombia.
- Sacristán, C. (2005). *Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna*. Instituto Mora. Ciudad de México.
- Salgado, E. M. (2013). *La Crueldad y Tiranía en la Conquista de Honduras en el Siglo XVI*. Research Papers. Paper 298

- Sklenár, Robert (2013) Sopor y ebriedad : Puntos de contacto entre Eneida IX y Eneida II (En línea). Auster, 18: e001. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7072/pr.7072.pdf
- Steve, S. J. (1992). Paradigmas de la conquista. Historia e historiografía y política. Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani" (6).
- Tapias Vásquez, J. (2013). La conciencia de comunidad en los cronistas del Nuevo Reino de Granada. El papel de Santa Marta en la comunidad imaginada del Nuevo Reino (1550-1600). Pensar Historia, 3, julio-diciembre. Pp. 53-66. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Todorov, T., & Botton Burlá, F. (2008). La conquista de América: el problema del otro. Siglo veintiuno. Buenos Aires, Argentina.
- Tropé, H. (2010). Inquisición y locura en la España de los siglos XVI y XVII. Bulletin of Spanish Studies, 87(8), 57-79.
- Urueta, J. (1887). Documentos para la historia de Cartagena compilados por José P. Urueta. Tomo I. Cartagena, Colombia.
- Viqueira, C. (1970). Los hospitales para locos e "inocentes" en Hispanoamérica y sus antecedentes españoles. Revista Española de Antropología Americana, 5. P. 341.